Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre - dicembre 1970 - anno V - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O
rivista
di
teologia e cultura

XVII FASCICOLO

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre - dicembre 1970 - anno V - numero 4

SOMMARIO

* IL CONVEGNO DI BRUXELLES

477 *« La dittatura dell'opinione »: incontro con il cardinale Siri.*

ARTICOLI:

493 **Gianni Baget Bozzo** - Teologia naturale e religione.

NOTE:

— Chiesa e società

507 *Santo Quadri* - Il magistero sociale del secondo concilio Vaticano.

— Filosofia

520 *Edoardo Benvenuto* - Introduzione alla metafisica per la mentalità scientifica.

534 *John N. Deely* - Evoluzione biologica e teoria della scienza (II).

— Marxismo

547 *Gianni Tamburri* - Il dissenso del « Manifesto ».

— Teologia

567 *Giorgio Fabbri* - Doni preternaturali ed escatologia.

573 *Carmine Benincasa* - Analogia e dossologia.

LIBRI:

585 **Recensiti:** « Theological science » di T. F. Torrance / « Le mariage dans l'Eglise ancienne » di F. Quéré-Jaulmes / «Israel in the apostolic Church» di P. Richardson / « Middletown » di R. S. e H. M. Lynd / « Hymmes I-I5 » di Symeon le Nouveau Théologien / « La tigre di carta e il drago scarlatto » di G. Galli / « Laici ... e santi? alla luce del Vaticano secondo » di M. T. e G. Huber / « Die neue Theologie in Holland » di C. Straeter / « Miti e simboli politici » di M. Garcia Pelayo / « De Ecclesiae societate atque mysterio ad mentem concilii Vaticani II » di H. Ae. Lattanzi / « Una città più umana » di H. P. Bahrdt / « The Trinity in the New Testament » di A. W. Wainwright / « L'imperialismo negli anni '70 » di P. Jalée / « Worship in ancient Israel » di H. H. Rowley / « Il buddhismo nel Giappone » di A. Margiara.

614 **Ricevuti.**

POSTILLE:

617 Don Milani *(Gianni Baget Bozzo)* - Integrismo, integralismo, progressismo *(Gabriele Lori)* - L'aclista è socialista e non lo sa *(Gianni Baget Bozzo)* - Il ritorno del demonio *(Domenico Petri)* - Il difficile cammino della « Humanae vitae » *(Domenico Petri).*

627 INDICE DELL'ANNATA

632 —

Il convegno di Bruxelles

Non se ne può tacere. Cerchiamo di capire quello che la corrente dominante ha voluto a Bruxelles. Per la verità non abbiamo tra le mani un volume di atti ufficiali e dobbiamo servirci dei resoconti della stampa. Le nostre osservazioni e le critiche sono pertanto volte solo a quelle idee che sono state esposte al pubblico sia attraverso la stampa gioiosa, sia attraverso quella dolente, sia attraverso quella indifferente.

Siamo davanti a una teologia di opinione. Ciò significa che si tratta di una teologia relativistica e pertanto mutevole. E' difficile che una teologia di opinione stia soltanto nel margine della opinabilità. Già i temi chiaramente indicavano che questa teologia sconfinava in materia di fede e in materia di certa dottrina cattolica: questo appare in misura maggiore dalle istanze affiorate.

Si dice che la teologia deve essere ripensata rispetto al tempo presente: non ha quindi più un valore permanente. Il riferimento al tempo presente avverrebbe assumendo il fatto che le opinioni dominanti nella cultura di massa e nei suoi intellettuali sono il criterio di rinnovamento della teologia. Criterio non sarebbe dunque, logicamente, né la Scrittura né la Tradizione né quanto viene garantito dal magistero. Tutto questo sarebbe perfettamente logico se dovessimo accettare una teologia di opinione.

Tema fondamentale della preoccupazione teologica, in questo più che sconcertante episodio, sarebbe stato — a quel che se ne è stampato — la figura nuova per la Chiesa del nostro tempo. Essa sarebbe — la Chiesa — una dimensione interna dell'umanità e sarebbe concepita, probabilmente in ossequio alla psicoanalisi che mira a nuove fortune anche nella dottrina sacra, come una « memoria », trattenuta dalla psicologia del profondo, di un tempo antecedente alla civiltà tecnologica. Insomma alla Chiesa si assegnerebbe la funzione che i contestatori e le nuove forme rivoluzionarie le hanno assegnato senza molto successo. Se tutto questo ha un senso non resta neppur più la polvere delle cattedrali: Cristo al suo tempo si sarebbe dunque perfettamente dimenticato del nostro. Nel nostro tempo, supposto il subcosciente di cui sopra, le cose starebbero così: la Chiesa sarebbe la coadunazione di tutti coloro che hanno fatto o fanno una scelta « etica ». La scelta etica sarebbe questa: lasciare tutto alla libertà e alla ricerca senza anticipare nulla. Qui la vera scelta è la seguente: distruggere ogni autorità intellettuale, ritenuta volgarmente

repressiva. Può sembrare un ideale: fare quello che si vuole. Il guaio è che per far questo non occorrono né la Chiesa né i convegni; si può fare molto più presto e più coerentemente. A questo punto perché chiamarsi ancora cristiani?

Sempre stando alle notizie di stampa, al convegno di Bruxelles sarebbero affiorate altre opinioni: e come poteva essere diverso in una teologia dell'opinione? Tra le opinioni eccone una « ecumenica ». Per essa si tratterebbe di rilevare una gradazione interiore delle verità di fede, facendo una cernita tra le « essenziali » e normative e le non essenziali. In tal modo si farebbe l'unità delle Chiese. Naturalmente, aggiungiamo noi, bisognerebbe tenere elasticissima la cerchia delle verità sostanziali, dilatandola o restringendola secondo le Chiese o le credenze che si volessero fare entrare in questa « unità » di nuovo genere. Cosa assai difficile, anche perché, ove si volessero far entrare molti, la cerchia delle verità essenziali sarebbe ridotta molto e forse anche distrutta. Se è così, i portatori di questa opinione teologica crederebbero ancora a qualcosa ed avrebbero pure della buona volontà, ma la loro teologia finirebbe coll'essere una sorta di manipolazione politica della verità.

Si sono raccolti a Bruxelles accenni che riconducono tutto al pluralismo; non ci sarebbe un ordine ecclesiale normativo e si potrebbe scegliere indifferentemente tra una Chiesa papale, una Chiesa patriarcale, una Chiesa conciliare... Le conseguenze sono talmente evidenti che non interessa parlarne.

Ci si può domandare che è accaduto della cristologia. Da quello che è stampato non è dato vedere un esplicito riferimento alla divinità di Cristo, centro di tutto, anche se questo riferimento è stato invocato. Le grandi formule teologiche dovrebbero essere reinterpretate. La « reinterpretazione » è il grande palliato trabocchetto della « demitizzazione », la quale suona «distruzione».

Se i giornali, in uno con la stampa periodica, non hanno tradito il convegno di Bruxelles, bisogna concludere che là è morta la teologia. Meglio: degli uomini si sono mostrati fuori della teologia. Una parte di essi lasciano il ragionevole dubbio che siano fuori della fede e della stessa religione. E' troppo.

Dal male Dio trae il bene: che sia caduta una maschera? Che i teologi veramente cattolici possano oggi contarsi? Il peggio che possa accadere è lo stato di confusione; il meglio sono i confini chiari e netti.

"LA DITTATURA DELL'OPINIONE„

Incontro con il cardinale Siri

GIUSEPPE SIRI è nato a Genova nel 1906. E' stato ordinato sacerdote nel 1928; vescovo nel 1944. E' arcivescovo di Genova dal 1946. E' stato elevato al cardinalato nel 1953. Primo presidente della conferenza episcopale italiana, ne è attualmente il decano. E' presidente del comitato italiano delle settimane sociali.

Il testo che segue ha il carattere di resoconto di una conversazione e non è propriamente una intervista. Non abbiamo richiesto, alla persona cui ci siamo rivolti, tanto delle indicazioni su un argomento determinato quanto una visione d'insieme. Le domande, piuttosto che interrogazioni, sono mezzi per rendere più viva l'esposizione di un pensiero e per consentire uno svolgimento connesso alle problematiche correnti.

La conversazione è stata registrata nella residenza del cardinale Siri da Gianni Baget Bozzo ed Alberto Gagliardi.

RENOVATIO — Esiste, secondo V.E., un rapporto tra la situazione presente della società umana nel suo complesso e quella della Chiesa? Vi è un rapporto tra le difficoltà presenti della religione e quelle dell'umanità?

SIRI — Come sarebbe possibile diversamente? La Chiesa non vive separata dal suo tempo e dal suo mondo. Le difficoltà che l'uomo sperimenta oggi a vivere da uomo si ripercuotono nella difficoltà che il cristiano incontra a vivere da cristiano.

Il mondo odierno vive della conquista della materia: anche se la scienza gli rivela che la sapienza e la potenza dell'ordine creato superano da ogni parte la capacità di previsione della ragione, l'uomo si trova però chiuso nella struttura mondana che egli si è costruito. L'uomo ha scoperto di poter conquistare la materia, di poterla rendere strumento della sua volontà: ciò gli ha tolto il senso di una superiore prudenza e ha fatto della conquista del mondo il saccheggio del mondo, la perdita della realtà umana più profonda: lo spirito.

Lo spirito è pietra angolare dell'uomo e del mondo: pure esso è la pietra che i costruttori della nostra società presente hanno voluto dimenticare e respingere. Siamo giunti così in un mondo in cui la persona umana non ha

valore perché l'uomo non ha più significato, non è più considerato l'immagine di Dio.

Quando gli uomini fecero le loro prime scoperte, vi fu un senso di superbia e di assoluto predominio dell'uomo sul mondo: è ciò che ci viene narrato dalla Bibbia nel racconto della torre di Babele, una visione profondissima della dialettica della civiltà. Dio confuse allora le lingue. Ma oggi le menti stesse degli uomini sono confuse. L'ora del massimo della potenza è l'ora oscura, in cui la sapienza mondana non sa che prefigurare la crisi definitiva dell'umanità. Ma i cristiani sono figli della speranza.

RENOVATIO — Ogni realtà mondana è giustificata da quelle che san Paolo chiama le filosofie di questo mondo. Quali sono le filosofie dell'attuale potere mondano?

SIRI — La prima e fondamentale dottrina del potere di questo mondo è l'affermazione: non c'è verità. Santo Agostino diceva che la differenza tra la civitas mundi e la civitas Dei è che la prima ha mille opinioni, la seconda una sola verità. La differenza principale tra le due città non sta sul contenuto ma sull'esistenza della verità. Basti ricordare il drammatico dialogo tra Cristo e Pilato, circa la verità ed il regno. Se non c'è nulla di vero, allora l'unico principio che conta è l'utile. Filosofie diverse confluiscono tutte in questa direzione.

Possiamo elencare, nel nostro mondo europeo, i reliquati del pensiero hegeliano. La sostituzione della Chiesa con l'umanità è uno dei motivi costanti di tanta letteratura, che si etichetta di cattolica. All'uomo, spirito e persona, si sostituisce l'uomo collettivo. L'uomo collettivo è una eredità dello Spirito assoluto, via Feuerbach-Marx. Un altro principio della cultura mondana moderna è il freudismo, ma un freudismo dimezzato. Si è dimenticato il senso della morte, ed è rimasto solo il sesso. Il freudismo è divenuto moneta corrente come affermazione dell'identità fra l'umanità e la sessualità, come tesi della pansessualità dell'uomo. Così la psicoanalisi è monetizzata nella cultura di massa solo in senso materialistico. La cultura di massa è poi in concreto asservita ad inte-

ressi ben precisi, rappresenta una selezione precisa di un'immagine d'uomo senza profondità perché senza spirito. L'uomo è considerato come una passività pura, indefinitamente manipolabile da un efficace sistema di persuasori occulti. Ma per manipolare compiutamente l'uomo bisogna togliergli fiducia: e dunque togliergli il senso della realtà di sé come spirito e della realtà di Dio.

A ciò si sono prestati quei teologi della cultura di massa che hanno lanciato lo slogan della morte di Dio con il medesimo tipo di diffusione di un prodotto commerciale. Ma il Vangelo ha detto: non si può servire Dio e Mammona: Dio e il lucro: Dio e il mito del potere materiale.

RENOVATIO — Possiamo dire che esiste una tecnica per sostituire alla verità l'opinione, per porre il gusto dell'opinabile al posto del desiderio del vero?

SIRI — Tale tecnica esiste ed è collaudatissima: basta dare o un'occhiata all'attuale pubblicistica religiosa, letteraria, filosofica. Si tratta di esprimere opinioni così cautamente formulate che non si possa capire qual'è la tesi dell'autore: o meglio ancora: in modo che dottrine intellettualmente contraddittorie vengano giustapposte l'un l'altra, come se fossero tra di loro compatibili.

Ritorniamo allo slogan della morte di Dio. Se si dicesse negazione di Dio, tutti capirebbero. Ma ci troviamo di fronte a un'operazione molto sofisticata, che vuol dare l'impressione di salvare la più distillata e preziosa quintessenza dell'idea di Dio pur nella sua « identificazione » con la realtà profonda dell'uomo. Prendiamo un'altra frase famosa: « Quando Dio vuole essere non Dio, l'uomo nasce ». Cosa vuol dire questa frase di un leader massimo delle attuali opinioni teologiche? Rigorosamente parlando, nulla. Essa certo non vale l'espressione dell'uomo « immagine di Dio ». Ma dà l'impressione di nascondere qualche misterioso segreto sui rapporti tra divino ed umano che la dottrina della creazione sembra tenere velato e inespresso.

Abbiamo scelto esempi di livello sofisticato. Ma poi potremmo continuare con questa teologia piena di aria fritta. E' una manipolazione del linguaggio in modo che

si alluda ad eldoradi nascosti del pensiero invece di esprimere chiari e distinti concetti. Restiamo sul campo teologico. Qui abbiamo diffuso a livello universale le espressioni di conservatore e di progressista. Chi è conservatore? Colui che è contro i progressisti. Chi è progressista? Colui che è contro i conservatori.

RENOVATIO — Ma esistono i conservatori e i progressisti?

SIRI — Nella forma di questo linguaggio favolistico, no: sono delle creazioni fittizie, delle parole che debbono velare diversi e più gravi problemi, creando una dialettica di comodo che serve per concrete operazioni pratiche.

Noi qui non abbiamo che una nuova forma della tecnica del relativismo: riducendo ogni questione dottrinale negli schemi di destra e di sinistra, tutto si relativizza, tutto diviene questione di opinione e mezzo di potere. Il tale è conservatore? Abbiamo capito tutto. E' progressista? Abbiamo capito tutto. La relativizzazione della verità e della dottrina è il vero scopo di tale esposizione arbitraria degli attuali problemi della Chiesa. Ed il relativismo è la condizione per la manipolazione dell'uomo, per la sua riduzione nei limiti della materialità pura, nella mitizzazione del suo comodo e della sua utilità: che è la via della sua servitù, della sua tristezza, della sua angoscia, della sua noia, della sua follia.

RENOVATIO — V.E. ha detto altre volte del problema della salute mentale come di un problema dell'uomo d'oggi.

SIRI — Certo: perché il disordine dello spirito diviene immediatamente il disordine della psiche e dei nervi. E' curioso che a tanto materialismo corrisponda una singolare indisponibilità a valutare le conseguenze neurologiche del disordine spirituale. Proprio della parte più nobile dell'uomo è di risentire per primo che le tenebre sono la morte, sono la decadenza della vita.

Sarebbe curioso cercare le ragioni che inducono a dimenticare le precise statistiche, nei Paesi che le fanno, sulle

dimensioni della crisi mentale. Non è questa la civiltà del tranquillante e dello psichiatra? Non si vuole riconoscere il rapporto tra disordine spirituale e disordine psichico e nervoso. Perché? Forse in nome del materialismo? No: vi è piuttosto qui la congiura del silenzio verso un problema imbarazzante.

RENOVATIO — V.E. indica una situazione di crisi globale dell'umanità: la sostituzione dell'opinione alla verità conduce al « deperimento » dell'umanità, ad una situazione paradossale di potenza e di alienazione ad un tempo. Se dovessimo chiedere, in forma riassuntiva, qual'è la parola cristiana di cui ha particolare bisogno questa situazione storica dell'umanità, quale parola sceglierebbe V.E.?

SIRI — Non vi è dubbio: la Croce.

RENOVATIO — Non sono certo le croci che mancano oggi agli uomini.

SIRI — Non sono la croce di Cristo. Anche se ogni dolore porta misteriosamente frutto, è un messaggero di Dio, non è ogni dolore che libera: è il dolore sopportato nella croce e sulla croce di Cristo: è la sofferenza redentrice. Questa è pace, gioia, serenità. Ricordo le parole di Chesterton. Egli si domandava che cosa il Signore nascondesse ai suoi discepoli quando si ritirava a pregare con il Padre. Rispondeva: la sua gioia, la sua immensa gioia. Eppure la croce gli stava dinanzi: ma era la croce dell'amore del Padre, era la croce di vita.

Noi non siamo i predicatori del benessere per il benessere: e nemmeno i diffusori di esso. Dio provvede ai suoi figli. Ma noi abbiamo le parole di vita eterna: queste dobbiamo dare. Di queste l'uomo ha bisogno. Le sue sofferenze sono spesso strumento di speculazione e di menzogna, magari in buona fede: di questo non dobbiamo dimenticarci. La vita religiosa è una testimonianza della croce del Signore: quando la povertà diviene occasione di abbondanza e l'obbedienza occasione di fare il comodo proprio, la vita religiosa si estingue.

RENOVATIO — Questa parola è dura per l'uomo formato alla ideologia del benessere...

SIRI — Certo, è dura. Non mancano i critici del benessere oggi: ma essi stessi vengono poi catturati dai mezzi di diffusione della civiltà del comodo e dei confort e diventano arredi pseudospirituali di questa stessa civiltà, l'ossigeno che ci vuole per sopportarla, per lasciar sfogare in parole tensioni impotenti di rivolta...

Comprendo quel che c'è di buono nei critici del benessere: tuttavia essi accettano l'immagine di un uomo senza significato, di un futuro che non vince la morte, di una persona che ha senso solo nel presente e nella società umana. Perciò essi non possono far nulla.

RENOVATIO — L'ideologia del benessere è soprattutto un'immagine dell'uomo imposta dai mezzi di comunicazione sociale.

SIRI — Questo è il punto: l'immagine dell'uomo senza profondità e senza significato, dell'uomo senza spirito e senza Dio è diffusa oggi da una catena imponente di mezzi di diffusione del pensiero, che impongono con la forza del loro apparato la loro immagine del mondo come se fosse la realtà stessa. L'uomo è solo, lo spirito in lui testimonia di sé e di Dio come verità private, ma i mezzi di comunicazione sociale gli impongono un uomo che non ha futuro, un uomo che non ha altra prospettiva che il piacere del giorno per giorno. L'uomo viene così condotto alla disperazione, perché il piacere, colto giorno per giorno, svanisce giorno per giorno.

RENOVATIO — C'è una parola del Vangelo di Giovanni cui si adatta la descrizione di oggi quale V.E. ce la offre: il potere delle tenebre sugli uomini.

SIRI — Sì, il Vangelo descrive ogni tempo, anche il nostro, la parola del Vangelo è sempre vera e attuale: la sua diagnosi come la sua risposta... Il potere delle tenebre conduce l'uomo alla morte... Un convegno internazionale a Strasburgo ha dichiarato che il deterioramento

del pianeta, dell'aria, dell'acqua, conduce l'umanità al suicidio. Ma chi imporrà legge agli interessi, alla caccia del lucro? Si provi a toccare una sola fabbrica chimica: l'immagine del benessere che rischia di essere toccato per un motivo di sopravvivenza comune farebbe sollevare interessi economici, muoverebbe intere popolazioni. Eppure si tratta della vita della umanità presente, di quella futura... Tanto umanitarismo teorico non riesce a convincere il singolo a fare un sacrificio se non è imposto, la salvezza è affidata alla burocrazia, perché senza disposizione al sacrificio, non vi è più creatività umana, storica e civile, non vi è più spontaneità né libertà. Io dico che l'immagine dell'uomo senza profondità, senza spirito, senza Dio, è l'immagine della morte. Il peccato è la morte. Le verità della Scrittura stanno diventando verità della esperienza sociale, pratica quotidiana...

RENOVATIO — Ma, la Chiesa parla oggi all'uomo della croce che è vita e libertà?

SIRI — La Chiesa sì: se qualcuno si avvicina ai beni divini che la Chiesa indefettibilmente custodisce, trova parole di vita eterna. Ma tanti cristiani sono coinvolti nella crisi stessa dell'umanità, sono portati ad adorare anch'essi l'idolo dell'uomo senza profondità: da destra e da sinistra, in nome del benessere o in quello della rivoluzione. Nella nostra stessa vita ecclesiastica si lamentano talvolta fenomeni paralleli a quelli della vita sociale nel suo complesso. La dittatura dell'opinione in cui viviamo si ripercuote anche nella vita ecclesiastica. Un'editoria pronta soltanto a sollecitare il fantastico, l'inaudito, l'irreale, a criticare il passato perché passato e a prevedere un futuro di sole luci, di totali vittorie dell'umanità, obbedendo in ciò alla legge della imposizione del prodotto, della ricerca del consumatore, cioè a motivi di lucro, è oggi una delle piaghe anche nella Chiesa.

Oggi, ogni teologo che passi per iconoclasta, liberatore, innovatore, è subito captato da un'editoria compiacente, che diffonde per tutti i canali dei mezzi di massa questo dissenso confortevole, questa iconoclastia per amor del comodo e del successo. Il divismo di teologi, di scrittori,

di figure della protesta: ecco un dolore, una sofferenza per la Chiesa di oggi: coloro che denigrano il passato della Chiesa per affermare che è proprio dal rinnegamento di esso che la Chiesa riemergerà più autentica.

RENOVATIO — Per qualificare il tipo di errori oggi correnti si è ricorso a due paragoni: al modernismo e alla gnosi. Si è parlato anche di « protestantizzazione ». « Renovatio » ha preferito il termine gnosi per indicare la separazione delle verità naturali (e veterotestamentarie) da quelle evangeliche. Il dire, per esempio, che non esiste legge naturale, che i limiti e le pene che l'ordine presente impone non risalgono a Dio, il negare la pena e la sanzione divina al peccato umano sono tesi che oggi costituiscono il sottofondo, sempre più esplicitamente espresso, di tanta letteratura teologica. Ciò ci pare una nuova gnosi.

SIRI — Comprendo benissimo le ragioni di questa espressione: e credo che si possa legittimamente qualificare di gnosi il complesso di errori oggi ricorrenti visti nella loro sistematicità. Ma credete voi che i più sappiano il significato di quello che dicono? Questo è il terribile: che non sanno quello che dicono.

Ciò che viene scelto spesso lo è non per un motivo razionale (sarebbe ancora una affermazione di verità), ma unicamente per conformismo al mondo. La potenza mondana ha una sua filosofia: e i teologi del giorno che passa accettano di tradurre le opinioni del tempo in linguaggio teologico, non perché accettino una dottrina come tale, ma soltanto perché accettano le dottrine che piacciono alle potenze di questo mondo.

La gravità di questo tempo rispetto agli altri è questo: che non si tratta più di contrasto tra verità ed errore, ma tra verità e non verità, tra ordine della verità e dittatura dell'opinione. Gli uomini si ritengono liberi: è questa loro opinione, di essere liberi perché è scritto nei testi giuridici, il massimo momento e manifestazione della loro servitù. In realtà molti vivono sotto una dittatura: la dittatura dell'opinione.

RENOVATIO — Anche la Chiesa è sotto una dittatura dell'opinione?

SIRI — La Chiesa, no; ma molti che sono nella Chiesa, sì. La Chiesa non può mai essere violentata nella sua libertà senza che lo Spirito Santo susciti potenti reazioni. A un livello notevolmente diverso e più particolare, possiamo considerare i pontificati diversi e talvolta reattivi tra di loro. Nella diversità, Dio fa l'unità.

La bufera che si scatenò attorno al concilio non fu voluta da papa Giovanni, che ne soffrì profondamente; ne sono personale testimone. Le vera grandezza cristiana di Giovanni XXIII fu nel modo sereno e cristiano con cui, misurando pienamente la gravità e l'imponenza dei problemi, accettò umilmente la sua croce sino alla morte.

RENOVATIO — Nell'età di massa, la Chiesa può essere, è chiamata ad essere il supremo presidio della libertà: il pulpito è in fondo l'unica tribuna libera del mondo, se si vuole che lo sia.

SIRI — Il dramma è che tanti non capiscono nulla del loro tempo. L'uomo è oppresso dalle strutture di Mammona, fortificate dalla filosofia del nulla: oppresso dalle potenze di questo mondo, dai loro miti. La Chiesa non è con il mondo: la Chiesa è con l'uomo, essa è la voce della libertà, della libertà che nasce dallo Spirito Santo. La Chiesa non può essere là dove regnano le forme ciniche o quelle eversive e nichiliste dei padroni di questo mondo e di questo tempo. Ma questa è una vocazione mirabile per la Chiesa: in questa vocazione opera la potenza dello Spirito Santo. Nel momento in cui tutto umanamente sembra perduto, allora è il tempo dello Spirito Santo: che conduce al nulla i poteri di questo mondo e trova vie impensate per mostrare agli uomini la divinità della Chiesa, della sua opera di santificazione e di santità.

RENOVATIO — Possiamo riassumere così la visione che V.E. ha della crisi della società umana così come della presente situazione ecclesiale: vi è una realtà umana che i mezzi di comunicazione di massa non dominano, vi è una vita cristiana che la dottrina dell'opinione non corrompe?

SIRI — La realtà che conta è sempre la realtà profonda, quella che la dittatura dell'opinione nega perché non riesce ad afferrarla. La presente situazione della Chiesa è una delle più gravi della sua storia, perché questa volta non è la persecuzione esteriore a impugnarla, ma la perversione dall'interno. Più grave. Ma le porte dell'inferno non prevarranno.

RENOVATIO — Tuttavia vi sono mezzi e provvedimenti che possono essere oggetto di desiderio dei fedeli: può indicarne V.E. eventualmente qualcuno?

SIRI — La cosa più urgente è restaurare nella Chiesa la distinzione tra verità ed errore. Talvolta sembra riecheggiare come dominante il dibattito teologico la domanda di Pilato: che cos'è la verità? Occorrono atti che sfatino la legittimità della dittatura dell'opinione, questo terribile potere di fatto che limita e coarta il potere di diritto. Siamo al punto in cui qualunque esercizio dell'autorità ecclesiastica è considerato abuso nei confronti della libertà. Come se l'autorità fosse la negazione della libertà! Mille poteri illegittimi coartano ben più gravemente e ben più sistematicamente la coscienza e la libertà delle persone sul piano immediato, mentre sul piano più profondo le separano dalla verità, espressa nelle fonti della Rivelazione e nel magistero. Io spero che le giuste e autorevoli distinzioni verranno.

RENOVATIO — Quando si parla di un ritorno ad una condanna formale di proposizioni, si dice che ciò non è conforme alla natura pastorale dell'autorità nella Chiesa. E si dice anche che ciò potrebbe dar luogo a scismi.

SIRI — La pastorale non è l'arte del compromesso e del cedimento: è l'arte della cura delle anime nella verità. Quando questo è stato detto tutti hanno capito: anche, e soprattutto, quelli che hanno deformato o criticato. Il linguaggio del buon pastore è all'opposto di quello che dicono alcuni teologi del momento.

Non credo a possibilità scismatiche. Coloro che usano

della loro funzione ecclesiastica per sovvertire la Chiesa contano, in realtà, innanzi agli occhi del mondo solo perché esiste quella Chiesa che essi intendono demolire in nome della « chiesa futura umanità ».

Poi ci sono tanti segni, soprattutto fuori d'Europa, che indicano che i demolitori della Chiesa hanno fatto il loro tempo. Posso ricordare qui, come esempio, il contegno della Chiesa africana, che ci ricorda nel nome la grande funzione della Chiesa d'Africa nel III, nel IV e nel V secolo. Essa è un conforto per la Chiesa universale e per il pontificato romano.

RENOVATIO — La liturgia stessa è oggi oggetto di contestazione e di negazione: basti pensare alla underground Church, alla messa senza paramenti, a vari aspetti che tendono a diminuire il carattere sacrale e sacrificale del culto cristiano. Sacro e sacrificio sono parole esorcizzate da molti.

SIRI — Vi sono questi aspetti più gravi, che sono la conseguenza, sul piano liturgico, di radicali errori dottrinali. Si faccia della liturgia, ma della liturgia non si facciano deformazioni abusive. Oggi si rivelano pericolose perdite nell'essenziale. Il sacro non è soltanto il rito: è la presenza nel rito della realtà significata. Quando si mitizza il rito, si perde il senso della sostanza che contiene. Non ci si meravigli poi che l'Eucarestia divenga per taluni una semplice festa dell'unità umana, in cui Dio è semplicemente spettatore. Qui, siamo non alla eresia, ma alla apostasia.

RENOVATIO — Potrebbe V.E. accennare ad una tematica che oggi sembra nodale nell'attenzione teologica: l'ecumenismo?

SIRI — L'ecumenismo del decreto conciliare è perfetto. Ma esso è diventato oggi per taluni il luogo classico dell'equivoco. Coloro che amano le idee imprecise, gli adepti della dittatura dell'opinione sono tutti diventati dottori ecumenici. Il problema ecumenico non è un problema di cui si intravveda facile soluzione. Ma esso diventa fa-

cilmente una occasione di cui ci si serve per appannare l'integrità cattolica. Abbiamo visto che l'ecumenismo è da taluni citato addirittura come un luogo teologico, in senso proprio. Cosa vuol dire? Che la dottrina cattolica deve essere discriminata secondo l'opinione meno sgradita all'insieme delle comunità cristiane? Un recente noto saggio ecclesiologico sembra strutturato secondo questa dottrina dell'ecumenismo come luogo teologico. Io non riconosco in saggi del genere il carattere cattolico.

RENOVATIO — V.E. vede segni autentici di un rinnovamento della Chiesa?

SIRI — Noi siamo in un tempo di prova: e nei tempi di prova è più facile vedere la tenebra che la luce. Ma la luce è presente: la potenza stessa della tenebra è un mezzo di purificazione perché siamo fatti più capaci di vedere la luce. Le tenebre non possono vincerla. Noi sappiamo che il Signore conduce le cose in bene: ed usa le sofferenze e gli stessi peccati degli uomini perché ne risulti un bene più grande.

Quando cento anni fa cadde il potere temporale, il papa sembrò prigioniero. «La fine del papato», strillavano i modesti mezzi di comunicazione sociale d'allora. Stava invece per cominciare una grande stagione del papato. E la stessa perdita del potere temporale vi contribuì. Non che noi dobbiamo salutare i politici di allora come dei liberatori della Chiesa: è che Dio usa delle opere di tutti per il bene del suo popolo, che è il bene di tutta l'umanità. Sarà così anche domani: delle nostre difficoltà, si considererà soltanto la luce. La nostra umana debolezza, l'isolamento, il senso di sconfitta apparirà cambiato dalla potenza di Dio, in segno della gloria della sua città. E' nella luce della croce del Signore che la notte diviene luminosa. Non sono un pessimista, solo rilevo che il tempo si è fatto scuro perché l'ombra del culto delle cose materiali si stende sul mondo. Ho sempre notato che in genere gli errori teologici derivano da inquinamenti marxisti. E' una storia lunga. Ma finora non ho trovato sulla mia strada uomini così puri nella fede come quelli che hanno esperimentato nella vita quella teoria. Sono stati vaccinati.

ARTICOLI

Teologia naturale e religione

GIANNI BAGET BOZZO

Principio formale del protestantesimo è la riduzione della teologia all'antropologia, cioè all'esclusione della cosmologia dall'orizzonte teologico. Il rapporto dell'oggetto cosmo e del soggetto uomo non ha più alcun senso teologico: la salvezza è un atto invisibile di Dio, cui corrisponde uno stato nell'uomo o puramente supertemporale (predestinazione) o puramente soggettivo (fede fiduciale).

Fa parte dei paradossi della storia (che sono il sigillo immanente del governo divino del mondo) che proprio il protestantesimo iniziasse un nuovo tipo di lettura biblica (a dimensione popolare e in lingua volgare) nella cristianità, mentre veniva meno ad uno dei dati più caratteristici del messaggio biblico: la mediazione cosmica tra Dio e l'uomo. La teofania è la dimensione escatologica presente nella storia, è il segno della vittoria di Dio sulla potenza ostile, sul peccato dell'uomo, che oggettiva il mondo come « negazione » di Dio: la teofania è la vittoria sui nemici di Dio e del suo popolo e si manifesta proprio come rivelazione della signoria di Dio sul cosmo, che solo la misericordia e la pazienza divina hanno reso pervio al peccato (e al dolore) dell'uomo.

La negazione della mediazione del mondo nella conoscenza che l'uomo ha di Dio è dunque una alterazione del dato originario della Bibbia. Tale alterazione costituisce un termine di unità del protestantesimo originario di Lutero e di Calvino, con quello pietista, con quello liberale, con la nuova sintesi teologica barthiana: ciò ha la sua manifestazione classica nella negazione comune che tutte le teologie protestanti fanno della teologia naturale.

Possiamo ritrovare questo aspetto nella più « protestante » delle filosofie, quella di Kant. Il kantismo riceveva il suo modello di struttura dal protestantesimo: se la religione protestante stabilita doveva opporsi alla versione filosofica di essa, non

poté far a meno poi di assumerla largamente nella propria esposizione teologica. Il mondo di Kant è per un verso rigorosamente immanente al soggetto: per l'altro è recuperato nella sua oggettività mediante un atto di fede. Il recupero dei termini dell'esperienza umana e religiosa è possibile solo attraverso la manifestazione di una dualità interiore al soggetto, quella tra legge e comportamento. La fenomenologia della filosofia kantiana è proprio la stessa fenomenologia della coscienza luterana.

La coscienza comune vede nel protestantesimo appunto la rivelazione e la liberazione del soggetto religioso dal condizionamento istituzionale.

Il kantismo rivela che il protestantesimo è qualcosa di più di questo, implica cioè una visione totale del triplice rapporto tra il cosmo, l'uomo e Dio, in cui l'uomo è il termine medio e attivo di questo rapporto, in modo tale che Dio e il mondo possono essere colti solo mediante un atto del soggetto e come momento di esso. La potenza luterana della fede è rivelata da Kant come la potenza del soggetto.

La riduzione gnoseologica al soggetto dell'uomo e di Dio, il loro prendere significato solo nel soggetto, è divenuto il presupposto di una riduzione ontologica: la *reductio* sia della teologia che della cosmologia all'antropologia è il termine ultimo di compimento e di tensione della teologia protestante. La secolarizzazione è necessariamente l'ultima forma del protestantesimo. Se il soggetto è colui nel cui atto soltanto Dio si coglie (luteranesimo), l'uomo è il supremo significato di Dio. Se la scelta del soggetto, la fede, è l'unica condizione della conoscenza di Dio, allora non Dio è il presupposto dell'uomo, ma l'uomo il presupposto di Dio, la condizione del suo significato. La secolarizzazione è dunque l'ultima forma e la suprema rivelazione del senso del protestantesimo. La secolarizzazione continua quel processo di rivelazione del protestantesimo iniziata da Kant. Questi mostrò che il rapporto tra il soggetto ed il mondo era risolto nel medesimo modo del rapporto tra il soggetto e Dio: se Dio si manifestava solo nell'atto di fede, così anche il mondo (e l'uomo si ritrovava come unità dell'uno e dell'altro). La secolarizzazione porta radicalmente dal piano gnoseologico al piano ontologico questa struttura: stabilisce che l'uomo diviene Dio diventando una sola cosa con il mondo, ponendosi come realtà assolutamente mondana. L'uomo, facendosi interamente cosa di questo mondo, si manifesta come l'unità di Dio e del mondo.

Così però il protestantesimo è anche rovesciato: perché non è più il rapporto dell'uomo con Dio la chiave del rapporto del-

l'uomo con il mondo, ma è il rapporto dell'uomo con il mondo la chiave del suo rapporto con Dio. La secolarizzazione è, dunque, a un tempo il compimento e il rovesciamento del protestantesimo.

L'identità culturale del cattolicesimo, e dunque della rivelazione biblica nella sua forma storica presente, è, conseguentemente alla sua tradizione, legata al mantenimento di un rapporto tra Dio e l'uomo in cui il cosmo è mediatore. Dio si manifesta all'uomo mediante il cosmo e il ritorno dell'uomo a Dio avviene mediante un atto di conversione che include anche il cosmo mediante il corpo (religione). Di ciò ci sembra necessario all'identità del cattolicesimo il conservare due concetti base della tradizione umana: quella di una conoscenza di Dio a partire dal mondo e quella di una conversione a Dio che implichi il corpo ed il mondo: il concetto di teologia naturale e quello di religione.

Questi concetti debbono essere riprodotti in funzione della maturità culturale e storica dell'uomo di oggi.

LA TEOLOGIA NATURALE

La conoscibilità di Dio a partire dalla creazione è un dogma definito dal primo concilio Vaticano. Non è tuttavia definito se il Dio che viene riconosciuto a partire dalla creazione del mondo abbia le stesse proprietà del Dio che conosciamo dalla rivelazione biblica: se, in altro modo, il motore immobile aristotelico e l'idea platonica del bene (così come le forme tradizionali delle religioni pagane) siano sufficienti oppure no a verificare in concreto la definizione del concilio. Ciò però che il concilio dice sulla necessità della rivelazione per la conoscenza delle stesse verità naturali senza errore mostra che la conoscenza naturale del primo principio è compatibile con l'esistenza di errori sulla sua natura.

Posto così il problema, la teologia cattolica aveva bisogno, in ragione della sua stessa fedeltà ad un principio rivelato, di elaborare una dimostrazione puramente filosofica dell'esistenza di Dio: anche se questa dimostrazione poteva rimanere concretamente insufficiente a esprimere in modo esauriente ciò che la rivelazione affermava sulla natura di Dio. Qualcosa tuttavia doveva esser afferrato: un Dio distinto dal cosmo, fondamento del-

la distinzione dell'uomo dalla sua animalità, e capace dunque di valere come legislatore morale. Ciò per rimanere fedele al senso dello stesso capitolo secondo della Lettera ai Romani.

Le vie tomiste offrono una scelta tipologica variata tra forme relativamente autonome di pensiero: comportano l'uso della causa efficiente (prime tre vie), della causa formale (quarta via) e della causa finale (quinta via). Le cinque vie offrono le forme tipologiche necessarie entro cui può avvenire una prova dell'esistenza di Dio, sono per dir così una grammatica della dimostrazione, non l'esaurimento materiale delle possibili dimostrazioni. Gli aspetti fondamentali delle cose (il moto, la relazione, il divenire, la causalità, la struttura formale, la totalità) sono inclusi nelle vie tomiste. E tuttavia le nozioni di moto, di relazione, di causalità, di struttura formale, di totalità sono oggi estremamente più complesse che ai tempi di san Tommaso. Se noi intendiamo le cinque vie come una grammatica della dimostrazione dell'esistenza di Dio, possiamo capire che esiste il problema di dare ad esse un contenuto proporzionale alla maturità che i termini da cui muovono hanno raggiunto nella cultura contemporanea.

Quello che si deve stabilire è la natura di questa grammatica. Ora, dal punto di vista tomista, essa appartiene alla fisica, non alla metafisica: e appartiene alla fisica proprio perché essa muove sempre dal mondo visibile. Il riferimento al visibile è sempre mantenuto nel momento del decollo della dimostrazione. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio cercano formalmente non la suprema causa dell'essere ma l'ultimo fondamento della realtà che ci appare nell'esperienza sensibile.

Nonostante tutto quel che si è scritto sul ruolo che la distinzione reale tra essenza ed essere svolge nella concezione tomista del rapporto Dio-creatura, nonostante l'importanza che si è voluto conseguentemente dare alla nozione di partecipazione come categoria di interpretazione del tomismo, Tommaso non è mai ricorso a questa nozione e alla metafisica che l'avrebbe sottesa per dimostrare l'esistenza di Dio. Le vie a Dio partono sempre rigorosamente dall'ordine fisico. Alla partecipazione Tommaso ricorre per dimostrare la necessità che ogni cosa derivi da Dio (problema che segue sia la dimostrazione che la definizione di Dio), non per provarne l'esistenza.

Tommaso si è dimostrato qui interprete fedele della tradizione, che vedeva la conoscenza naturale di Dio prendere l'avvio dalla conoscenza sensibile, cioè dal mondo visibile. I due testi della Scrittura che si possono citare al riguardo (Sap. XIII, 1-9; Rom. I, 18 sg) sono, su questo punto, formali: e costituiscono il

proprio fondamento scritturale della definizione del primo concilio Vaticano.

Si potrebbe considerare la cosa anche da un altro punto di vista, e domandarsi se Tommaso non abbia con ciò obbedito anche a una comprensione più genuina del tipo di discorso che Aristotele svolge in quei libri che sono editi con il titolo collezionatorio di « metà tà physikà ». Tutto lo sviluppo di Aristotele è stato visto dallo Jaeger come un passaggio da un platonismo giovanile ad una sorta di empirismo nell'età tarda: nella ricostruzione jaegeriana, tuttavia, giocano soprattutto gli scritti pubblici di Aristotele, che non questi dedicati alla scuola. Il debole dell'interpretazione jaegeriana è che in essa si deve assumere una contraddittorietà, una evoluzione spezzata del pensiero aristotelico. Ci domandiamo se Aristotele non abbia invece insegnato un doppio approccio alla verità: un approccio che avviene mediante l'esperienza sensibile ed un approccio che avviene mediante il discorso. Anche il discorso umano è relativo dell'essere: la sua struttura non è arbitraria, ma ha un ordine, in cui le parti sono esattamente complementari e bilanciate. Se la logica ci dà, per dir così, la fisica del discorso, la sua struttura come segno, il tipo di discorsi contenuti nei libri della *Metafisica* ci darebbe il significato immanente nel discorso come tale: non nel tipo particolare di discorso, ma nel discorso in generale. Non è certo ammissibile l'omogeneità della trattazione della *Metafisica,* ma la parte maggiore e più qualificante di quella che sarà poi chiamata metafisica nelle scuole si fonda proprio sull'esame del significato razionale delle strutture logiche (e dunque della verità del linguaggio formalmente e astrattamente considerato).

La manifestazione della verità del discorso (il discorso come rivelatore dell'essere, non costituisce il fondamento per un approccio alla struttura del reale in quanto reale, ma invece la ripulsa della critica sofistica del linguaggio senza dover giungere, sulla linea platonica, a giustificare la verità del discorso con il suo riferimento ad un reale con caratteri contrari a quelli del sensibile.

E' della verità del discorso che trattano i libri della metafisica, cioè della struttura dell'essere rivelata dal discorso, e non della realtà in quanto tale. Il discorso è intrinsecamente razionale e dunque può valere come condizione per la conoscenza del reale: questo ci sembra il proprium della tesi aristotelica. Una ricognizione del reale, dal punto di vista aristotelico non può che essere relativa alla cognizione del mondo sensibile, e fare dunque parte della fisica. La dimostrazione che Aristotele dà dell'uno o più motori immobili è del tutto omogenea al suo uni-

verso fisico, è una dimostrazione destinata a indicare la razionalità del reale (e dunque fuori da ogni dimostrazione relativa alla verità del discorso). Tommaso l'ha così recepita e si è trovato contemporaneamente in linea con la lettera della Scrittura e con quella di Aristotele.

Le sue vie a Dio sono dunque vie fisiche, vie che muovono dagli aspetti del mondo fisico, considerati nella loro unità.

Noi possiamo considerare le vie tomiste come una grammatica delle prove dell'esistenza di Dio a partire dal mondo fisico, assumendo che esse descrivano aspetti talmente generali del mondo fisico da porsi oltre le differenze che dividono la fisica aristotelica dalla fisica moderna.

E dobbiamo correlativamente assumere che la realtà della attenzione che viene dedicata a questo problema sia dai teologi che dai fisici che dagli scienziati è correlativa non al progresso della scienza, ma al contesto culturale in cui esso è avvenuto, cioè il contesto culturale del mondo occidentale dominato dalla eredità protestante, e quindi non più sollecitato a porsi i problemi di teologia naturale.

E' da notarsi che il discorso einsteniano su Dio è un discorso di teologia naturale e per questo presenta, dal punto di vista cristiano, le difficoltà e i limiti che un semplice discorso di teologia naturale presenta in riferimento alla natura di Dio, al proprium dell'essere divino quale è espresso dalla rivelazione. Ma il primo concilio Vaticano ha chiaramente indicato i limiti che il discorso di teologia naturale inevitabilmente reca con sé, se fatto fuori dal quadro della rivelazione.

Questo del resto può dirsi dei filosofi che si sono proposti i temi della teologia naturale nel quadro culturale della scienza moderna: pensiamo a Bergson e a Whitehead. Gilson ha scritto delle pagine ammirevoli riguardo il rapporto tra la teologia cristiana del Dio creatore e la teologia naturale propriamente detta che qui possiamo soltanto richiamare: e le ha scritte proprio in riferimento a Bergson.

Le cinque vie di san Tommaso non conducono direttamente a Dio ma all'identificazione del Primo motore, della suprema Causa con « ciò che diciamo Dio »: esse conducono all'identificazione del Dio della rivelazione con il Dio della teologia naturale, nonostante i diversi termini con cui questa realtà è espressa. Il problema dell'identificazione del Dio della teologia naturale con il Dio della rivelazione biblica non è di per sé un problema: il Dio della rivelazione biblica comprende il Dio della teologia naturale. Ma lo trascende anche, e sotto questo aspetto il limite della teologia naturale, e dunque della nozione di

Dio cui essa può giungere, è un problema per la teologia cristiana.

La teologia cristiana chiede alla teologia naturale che essa le fornisca una dimostrazione dell'esistenza di Dio che parta dalla realtà dell'universo sensibile e non dalla verità del discorso: che sia dunque una dimostrazione fisica, nel senso forte del termine: anche se essa, non presupponendo il Dio della rivelazione, non è tenuta a raggiungere sulla natura di Dio le stesse verità che sono proprie della rivelazione cristiana, ma soltanto verità che sono in quelle incluse e ordinate. Il problema dell'identificazione del Dio della teologia naturale e del Dio della teologia cristiana è un problema ulteriore e appartiene come tale alla teologia cristiana.

Se questo è ciò che la teologia cristiana può legittimamente domandare alla teologia naturale, bisogna osservare che la seconda è in un misero stato e che oggi la fede supplisce a quelle verità che, secondo la rivelazione, dovrebbero esserle fornite proprio dalla ragione. La teologia naturale è, per le ragioni dette all'inizio, forse il settore più dimenticato della cultura contemporanea.

Il cristiano di oggi molto spesso ritiene per un verso non necessario, per l'altro verso impossibile il conoscere l'esistenza di Dio per via di ragione. In questa situazione fideismo e scetticismo sono quasi mali inevitabili, e le loro ripercussioni sulla coerenza della vita gravissime.

La struttura fornita dalle prove tomiste conserva una validità, ma come struttura vuota in cui deve essere calato il contenuto non più della fisica aristotelica ma della fisica moderna. E questo è un problema di fisici, di filosofi e di teologi. Se questa vitalizzazione della struttura della teologia naturale non viene compiuta, le vie tomiste, considerate appunto come strutture, non perdono validità, ma perdono efficacia: rimangono come delle norme incompiute ed astratte. I concetti che esse espongono rimangono incomparabili a quelli forniti dalla fisica contemporanea e dunque non più suscettibili di condurre a una visione unitaria del mondo centrata nel suo principio.

L'impresa di una teologia naturale per l'uomo del nostro tempo richiede una ridefinizione di tutti i concetti comuni alla filosofia, alla fisica e alla teologia, a cominciare da quelli appunto più universali: quello di materia e quello di spirito, come quello di sostanza, di movimento e di relazione: concetti che fisica, filosofia e teologia usano senza offrire una definizione che possa essere universale e, dunque, accettabile in tutti i linguaggi. E' il problema che lo Schmaus ha sollevato su queste

colonne (1) quando ha posto in rilievo la pura equivocità della nozione di sostanza in teologia e nelle scienze fisiche e chimiche.

Il toccare i problemi di teologia naturale richiede oggi di porre il problema della unificazione dei linguaggi.

E lo richiede perché oggi una prova dell'esistenza di Dio implica l'uso di più tipi di conoscenze e, dunque, di diverse forme di linguaggio.

Si potrebbe qui porre un ulteriore problema: se cioè, superata la difficoltà maggiore, quella della unificazione dei linguaggi e l'uso di diverse forme di conoscenze ad un medesimo fine, il risultato non potrebbe essere superiore ai limiti che qui abbiamo proposti alla teologia naturale.

Facciamo un esempio. La fisica aristotelica escludeva che il mondo potesse aver avuto principio o fine, o anche solo novità: ciò era legato alla sua concezione del moto dei cieli. Tommaso assunse semplicemente questo dato ed escluse la dottrina dell'inizio e della fine del mondo da quelle verità che si possono dimostrare con la ragione. La fisica moderna su questo punto può raggiungere una visione del cosmo meno lontana dalla visione biblica che non la fisica aristotelica. Come forma di conoscenza, la fisica moderna ci espone una struttura del mondo che, pur essendo empiricamente verificabile, non è però oggetto dei nostri cinque sensi, non è di per sé empirica: cioè una forma di conoscenza del mondo meno lontana dalla teologia. Ora, quale nuovo contenuto o quale nuova determinazione questo fatto è in grado di dare ai nostri concetti generali di materia, di spirito, di causa, di sostanza? O a quella stessa dei rapporti tra soggetto ed oggetto?

Il fatto che l'uomo sia in grado di conoscere il sensibile trascendendo i sensi e applicandoli a un tipo di esperienza diversa da quella ad essi propria, che egli sia in grado di prefigurare l'ordine fisico con la ragione e di verificare la sua prefigurazione con i sensi, ricondotti a più alto livello mediante quegli strumenti sensibili propri alla ragione che sono le macchine, è il fondamento non di una revisione delle nozioni ma di un superamento dei limiti di concetti universalmente usati in filosofia (e di qui sia in fisica che in teologia). Ed è probabilmente la base per una revisione del tipo di diversità e di relazione attribuito ai diversi livelli del reale (spirito-materia, sostanza-relazione). Era questo che aveva già visto, assai bene, Bergson.

Ciò dunque può condurre a un discorso di teologia natu-

(1) M. Schmaus « La presenza reale di Cristo nell'eucarestia ». Renovatio 1969, n. 3, pp. 369-391.

rale più vicino alle conclusioni proprie alla teologia cristiana di quello che la stessa definizione del primo concilio Vaticano non richieda.

L'impatto culturale, che nonostante le grandi confusioni e l'uso abituale di un linguaggio mitopoietico è stato proprio dell'opera del padre Teilhard de Chardin, è dovuto proprio alla confusa anticipazione di una possibilità nuova che la scienza moderna apriva al discorso escatologico cristiano nello stesso spazio della ragione.

E' per questo che, nonostante tutto, crediamo abbia ragione il padre de Lubac a opporre così fortemente il padre Teilhard de Chardin alla secolarizzazione, pur essendo desiderabile un chiaro riconoscimento della natura e dei limiti del linguaggio adottato dal padre Teilhard de Chardin e delle tesi paradossali che ne conseguono.

La teologia protestante, che ha condotto ad una estrema crisi le comunità nate dalla Riforma, è giunta ora *intra saepta Ecclesiae catholicae.* E la riduzione della teologia ad antropologia è ora purtroppo la chiave di lettura di tanta produzione teologica recente, di teologi e di scrittori cattolici. Per questo è tanto urgente ed importante che una cooperazione di teologi, di filosofi o di fisici proponga in termini accettabili il problema della teologia naturale, di una visione della fisica contemporanea che possa ridare vitalità e attualità alle strutture ampie ed universali che la tradizione antica ha elaborato e che Tommaso ha rigorosamente espresso.

LA RELIGIONE

La critica della religione è andata di pari passo con la negazione della teologia naturale nel quadro della teologia protestante. La negazione della religione è un elemento originario del protestantesimo: la negazione del valore delle opere è in primo luogo la negazione del valore degli atti di culto in quanto tali. E poiché gli atti di culto assumono necessariamente elementi materiali, hanno un significato cosmico, abbiamo anche qui la rottura tra divino e cosmico: la interiorità umana appare anche per questo verso l'unico momento della manifestazione propria di Dio e della risposta propria dell'uomo. La negazione della religione si situa dunque alle radici stesse della cultura protestante, che è l'elemento fondante e costitutivo della cultura moderna. Sempre vediamo questa negazione del valore del

cosmo (e dunque del corpo) nel rapporto tra umano e divino. E' solo l'atto interiore (la fede fiduciale) che vale innanzi a Dio: il resto non ha alcun valore proprio. E' solo testimonianza della fede. Anche qui il kantismo è rivelatore: perché mentre la fede diviene un atto della ragione, la religione è posta in uno spazio esteriore ed il suo contenuto perde ogni autonomia, preparandosi quella sua riduzione a simbolo della ragione che è poi la soluzione hegeliana ed il suo tentativo di recupero filosofico della dogmatica cristiana.

E' importante notare che la caduta della religione (e quella della teologia naturale) ha portato con sé anche la crisi della dogmatica: perché anche concetti, discorsi, parole, periodi, la logica e la grammatica sono alla fine mondo, natura, oggettività, non sono riducibili alla creatività del soggetto, ma la condizionano alla sorgente stessa del suo manifestarsi. E' proprio la percezione di questo che ha condotto i teologi a svuotare progressivamente la dogmatica del suo contenuto oggettivo e a ridurla a segno del soggetto, a simbolo. Questa è stata poi l'ultima fase della cultura protestante che termina nella secolarizzazione. Qui appunto il divino è ridotto all'umano, la dogmatica a simbolo dell'uomo, della morte di Dio e della sua rinascita nell'uomo: il cosmo è visto come privo di ogni capacità di manifestazione del divino ed interamente cosificato per la gloria dell'uomo. Il cosmo è mera cosa per l'uomo perché esso non è più in nessun modo l'organo del divino, il modo della manifestazione divina per l'uomo, il segno della sua paternità.

Non vi è dunque più posto per la religione: il cosmo è una cosa, e Dio è qui interamente dal lato dell'uomo: la mediazione cosmica verso Dio non ha più senso in nessun punto.

La negazione della religione è dunque una semplice conseguenza della negazione della teologia naturale. Se il mondo non è più segno della divinità, non è più nemmeno segno del rapporto con l'uomo della divinità.

E' a questo punto logico che alla religione venga sostituita la tecnica, cioè l'idea del mondo artificiato, del mondo divenuto mezzo umano. Il mondo non può essere più che soltanto una cosa, una materia prona per l'azione umana.

La tecnica umana viene messa al posto della religione: si ha così la perfetta espressione di una realtà secolarizzata, cioè della sostituzione dell'uomo a Dio nel mondo, della fabbricazione alla creazione, dell'imitazione alla originalità.

Ora la potenza distruttrice della tecnica è divenuta una parte quotidiana della nostra esperienza umana: proprio mentre la teologia si espone compiutamente alla secolarizzazione, l'esperienza

umana, che sulle vie della secolarizzazione ha preceduto la teologia, si trova di fronte a tutti i limiti dell'età tecnologica: e in forma così drammatica che la coscienza razionale più avvertita esprime la paura che il progresso sia, più che un salto nel buio, un salto nel nulla.

L'esperienza umana prende coscienza che il cosmo deve esser trattato non come una cosa, ma come una vita: che il mondo non è semplicemente una realtà, ma è un significato, un messaggio, fatto per l'uomo, ordinato all'uomo, ma non sottoposto all'arbitrio umano. Mentre la teologia raggiunge, sotto l'ultimo impatto della cultura protestante, la perfetta idea che il mondo è una cosa per l'uomo, l'umanità non è più là. E' alla ricerca di un rapporto diverso con il cosmo, con il mondo: è alla ricerca del primo degli atteggiamenti religiosi verso la natura: il rispetto.

Il problema, sul piano etico-pratico, è quello di ricreare un rapporto religioso con il cosmo capace di includere l'età tecnologica. Ciò significa recuperare il valore di simbolo del divino, di segno della paternità divina e della fraternità umana che è proprio del mondo. E il primo segno è il fondamento del secondo. Proprio la coscienza avvertita dei limiti del progresso deve ridare all'uomo il senso dell'offerta, del sacrificio, della preghiera del culto a Dio.

E' per un atto di abbandono alla provvidenza divina, per la fiducia nella potenza presso Dio della conversione e della preghiera, che noi possiamo confidare che la vita continui sulla terra e che la potenza dell'intercessione vinca sulla potenza dell'irreligione, dell'odio, del disprezzo delle cose sante e della più santa di esse, la persona umana, immagine creata da Dio.

L'uomo deve ritrovare la forza della preghiera perché la sua grande avventura possa continuare in pace.

Non è còmpito della Chiesa insegnare questo in primo luogo? Quando la liturgia toglie l'accento posto sul valore del sacrificio, quando dimentica di insistere sulla potenza propiziatoria della preghiera, e ci presenta solo feste comunitarie, essa segue il ritardo storico della teologia sulla condizione umana. E' comico sentire uomini di Chiesa assumere il linguaggio di Pangloss con due secoli di ritardo, proprio oggi che il mistero del cosmo si impone alla coscienza dell'uomo.

Chi ha dimenticato il Dio tre volte santo che punisce il peccato con il castigo e intende il Nuovo Testamento come la rivelazione di un dio dell'amore impotente a combattere il caso, il limite e l'ingiustizia, falsifica il Nuovo Testamento e ripete l'errore gnostico: contrappone il Dio che combatte il peccato al Dio che lo soffre. Ma non è il Dio d'Israele, il Dio misericordioso e

lento a punire, lo sposo rigettato e abbandonato? E non è il Dio del Nuovo Testamento il Dio che punisce il peccato nella croce di Cristo?

Chi non può comprendere la religione, non può nemmeno comprendere la nuova creatura, la figliolanza adottiva che non annulla la santità di Dio ma la partecipa all'uomo nella nuova vita, nella vita dei figli adottivi. Il cristiano è colui che sa comprendere l'unità dei due Testamenti per cui veramente « vetus in novo patet; novum in vetere latet ».

Nonostante il suo recente impatto sulla teologia dei cattolici, la cultura protestante volge al termine, dopo aver quasi consumato le Chiese che l'hanno recepita.

Per questo la teologia naturale e la virtù di religione, che la Chiesa ha conservato e conserva anche sotto le bufere della secolarizzazione storica e, ora, della secolarizzazione teologica e liturgica, ritroveranno il loro posto nella teologia. Esse rimangono le uniche possibili risposte alla avvertita coscienza del dramma totale dell'uomo.

NOTE

Il magistero sociale del secondo concilio Vaticano

Nel ciclo di conferenze organizzate a Genova dalla nostra rivista, monsignor Santo Quadri, vescovo amministratore apostolico di Pinerolo, ha parlato il 14 marzo 1970, nel salone del Quadrivium, su « La dottrina sociale del secondo concilio Vaticano ». Da quella conferenza monsignor Quadri ha tratto queste note.

Molti cattolici si sono chiesti il perché dell'intervento della Chiesa nei problemi del mondo, che ha avuto una impegnativa manifestazione nella costituzione pastorale del secondo concilio Vaticano.

Assieme a questa domanda c'è però una convinzione diffusa in tutti gli ambienti, anche quelli non vicini alla Chiesa, che l'azione della Chiesa sia molto importante agli effetti del mantenimento della pace (anche se non vedono perché essa si occupi delle cose economiche).

E' pacifico per tutti che la Chiesa può rendere un grande servizio all'uomo e al mondo moderno. Qualcuno arriva perfino a ridurre alla dimensione politica l'azione della Chiesa riducendo tutta l'attività di essa alla collaborazione con gli altri uomini per finalità di ordine temporale.

La Chiesa rende il suo servizio all'uomo perché è Chiesa, cioè perché è portatrice di energie di salvezza (Gaudium et spes, n. 3).

La *Populorum progressio,* al numero 13, dichiara la Chiesa « esperta in umanità ». Certamente esperta, in base alla sua bimillenaria esperienza; ma soprattutto esperta perché è portatrice di valori umani strettamente connessi con la sua missione di salvezza soprannaturale: per questo essa può esprimere la coscienza e la voce stessa della umanità.

Alla luce dei testi conciliari e pontifici precedenti sarà bene ricordare brevemente la dottrina sulla natura della Chiesa e della sua azione nel mondo.

La Chiesa è uscita dal concilio con una coscienza rinnovata della sua essenza e della sua missione. Essa è stata presentata anche come comunità

visibile, ma prima di tutto come comunione degli uomini con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e, tra di loro, in Cristo.

La Chiesa ha origine trascendente: essa cioè non è stata fondata da un uomo, ma è il frutto del piano salvifico della Trinità, realizzato nel tempo dal Verbo incarnato e dallo Spirito Santo.

La Chiesa ha una missione trascendente; che supera cioè i limiti del tempo e dello spazio e si proietta nella eternità. Per svolgere la sua missione essa usa mezzi direttamente promananti dall'azione salvifica di Cristo.

Seguendo le affermazioni del capitolo quarto della prima parte della costituzione « La Chiesa nel mondo contemporaneo », è abbastanza agevole presentare il contenuto della missione trascendente della Chiesa. Il testo conciliare precisa, anzitutto, che la missione propria della Chiesa non è di ordine politico, economico e sociale, almeno nel senso che comunemente si dà a queste parole. La comunità dei figli di Dio in Cristo non si pone in termini di concorrenza con le organizzazioni politiche, economiche e sociali: la missione della Chiesa è una missione religiosa, di salvezza ed escatologica.

In altre parole, il cristianesimo dice rapporto della creatura col Creatore, e, in più, della creatura peccatrice con un Dio che si incarna per salvarla ed elevarla alla dignità di figlio adottivo di Dio, impegnato, già su questa terra, a costruire il suo destino finale; la missione della Chiesa consiste essenzialmente nello evangelizzare e santificare gli uomini e nel dare così una figura nuova a tutte le realtà temporali. Si tratta di una missione trascendente che, al tempo stesso, è intimamente presente a tutta la realtà umana. E' una missione che si svolge nella storia ma non è un momento della storia umana, essendo svolgimento del piano salvifico di Dio, cioè essendo storia della salvezza.

Ci pare opportuno, a questo punto, chiarire quanto precedentemente affermato circa il servizio che la Chiesa rende al mondo, cioè all'umanità vivente nella storia, portando le sue energie di salvezza (Gaudium et spes, n. 3). In concreto la Chiesa, continuando l'opera di Cristo, annuncia agli uomini il messaggio della salvezza, esercita una opera di risanamento della intelligenza e della volontà umana, dando all'intelligenza, in maniera certa e senza commistione di errori, le verità necessarie per ben ordinare la vita e dando alla volontà la forza di seguire sempre il bene.

L'azione di risanamento si svolge nella storia, o in termini di collaborazione e di animazione, o, qualche volta, anche in termini di contestazione. La *Gaudium et spes* ad esempio è stata ed è, allo stesso tempo, voce che anima, insegnando gli orientamenti che bisogna assumere, voce che contesta, condannando coraggiosamente dottrine e situazioni contrarie al piano di Dio. Così la Chiesa diventa evangelicamente luce, sale e fermento.

Possiamo quindi dire che la comunità dei figli di Dio in Cristo vive nell'umanità, partecipando alle gioie, alle speranze, ai dolori ed alle sofferenze di tutti gli uomini; ma, al tempo stesso, si differenzia dall'umanità alla quale è chiamata a portare le sue energie di salvezza. La Chiesa non è estranea al mondo ma vi è intimamente presente (Ecclesiam suam, n. 36). I valori di cui è portatrice le dànno autonomia ed indipendenza dai

vari sistemi politici, economici e sociali che lungo la storia l'umanità va creando e nei quali essa vive. Questa indipendenza, in base alla quale viene escluso qualsiasi legame che chiuda la Chiesa in un determinato tempo e in un determinato spazio, non è però indifferenza di fronte ai valori fondamentali delle diverse civiltà. Anzi proprio perché la Chiesa è portatrice di questi valori fondamentali è dotata della capacità di promuovere e di animare nella storia una pluralità si sistemi politici, economici e sociali. Tali sistemi perché abbiano significato nel piano di Dio devono, in definitiva, tendere ad essere dei modi sempre più perfetti di attuare nella storia quei valori di fondo. Per la Chiesa esiste quindi una partecipazione accompagnata da una differenziazione; un'autonomia che non è indifferenza; una indipendenza che è animazione e contestazione.

Lo schema numero 13, cercando di chiarire ulteriormente la dottrina sull'azione della Chiesa, dichiara che proprio dalla sua missione religiosa le derivano luce, forza, còmpiti e opere che contribuiscono al consolidamento e al perfezionamento della famiglia umana.

IL MAGISTERO DELLA CHIESA IN CAMPO SOCIALE

La costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo afferma, al numero 43, che i vescovi e i presbiteri devono « predicare il messaggio di Cristo in modo tale che tutte le attività terrene dei fedeli siano pervase dalla luce del Vangelo ». Questo còmpito magistrale, o profetico, viene esercitato dalla gerarchia, come afferma il numero 35 della costituzione sulla Chiesa, in nome e per autorità di Cristo.

Anche su riviste cattoliche, però, sono state recentemente presentate delle opinioni in base alle quali la cosiddetta dottrina sociale cristiana o morale sociale non entrerebbe nell'ambito di questo magistero. E' superfluo notare quanto abbiamo citato poco fa dal numero 2 della *Populorum progressio*. Paolo VI ha ricordato il « dovere, proprio del loro ufficio (dei pontefici), di proiettare sulle questioni sociali del loro tempo la luce del Vangelo ». Come si vede, la frase di Paolo VI ripete quasi alla lettera il testo della costituzione pastorale « La Chiesa nel mondo ».

Ritengo utile cercare di dare qualche indicazione che valga a mettere in evidenza il contenuto del magistero sociale della Chiesa.

Quando si annuncia Cristo si annuncia una realtà vivente; si annuncia cioè l'esistenza e l'opera di un Creatore, di un Redentore, di un Legislatore, di un Padre. Questo annuncio contiene in maniera inequivocabile una precisa concezione dell'uomo, della società, della storia e della attività umana.

Tutta la Chiesa, gerarchia e laicato, è impegnata a rendere, in maniera sempre più perfetta, attuale e vissuta da un sempre maggior numero di coscienze umane questo modello dottrinale che è proprio del cristianesimo. La Chiesa, detemporalizzandosi, cioè scoprendo sempre meglio la natura propria della sua azione, non esce dalla storia ma vi rimane in maniera più efficace e più estesa.

La presentazione del messaggio evangelico in maniera aderente alle realtà dei diversi tempi suppone non soltanto una conoscenza esatta del

Vangelo (cioè della rivelazione), ma anche una conoscenza esatta della realtà. I pastori della Chiesa, con l'aiuto dei laici, sono chiamati a proporre in maniera autentica quelle che potremmo chiamare le conseguenze del messaggio evangelico nella vita terrestre della umanità. Questa azione fa parte della missione di salvezza cioè quella missione che ha come còmpito anche il risanamento e la ricomposizione dell' ordine morale. L'uomo decaduto ha infatti bisogno della divina rivelazione e dell'autentica proposizione della parola di Dio da parte del magistero per conoscere con certezza e senza errori i princìpi fondamentali che gli sono indispensabili per ordinare la sua vita secondo il piano di Dio.

Il magistero della Chiesa in campo sociale, cioè la mediazione che essa opera tra il Vangelo e la realtà dei diversi tempi, fa parte così della storia della salvezza.

Quando la Chiesa presenta una sua morale sociale non presenta certo tutto il piano della salvezza ma ne esprime certamente una componente.

Il decreto conciliare sull'apostolato dei laici al numero 24 espone in maniera molto chiara i compiti del magistero nei confronti delle opere e istituzioni di ordine temporale. Detti còmpiti sono:

I) « insegnare e interpretare autenticamente i principi dell'ordine morale che devono essere rispettati nelle cose temporali »;

II) « giudicare, tutto ben considerato, e servendosi dell'aiuto di esperti, della conformità di tali opere e istituzioni con i princìpi morali »;

III) « stabilire quali cose sono necessarie per custodire e promuovere i beni di ordine soprannaturale ».

Al punto primo è messo in luce il còmpito di risanamento che è proprio dell'ordine morale; al punto secondo viene ribadito il dovere di giudicare, quando è necessario, le realtà temporali, anche dal punto di vista morale. Questi due compiti sono normalmente svolti in maniera abbondante nelle encicliche sociali, allo scopo di aprire un dialogo anche con coloro che non accettano il Vangelo. Anche la *Gaudium et spes* si muove soprattutto nell'àmbito di questi due punti.

Al terzo punto invece viene messo in luce il còmpito della Chiesa non solo sotto l'aspetto strettamente morale ma anche sotto l'aspetto del raccordo delle attività temporali con tutta la storia della salvezza. Il magistero della Chiesa è chiamato cioè a far vedere come l' attività umana, risanata nei suoi elementi di fondo, possa aprirsi e finalizzarsi al mondo soprannaturale cioè al regno di Dio.

Se è vero che solo a questo livello il magistero della Chiesa colloca la realtà temporale nel pieno della storia della salvezza, è altrettanto vero affermare che anche i due livelli precedenti appartengono alla storia della salvezza. L'esercizio di questo magistero, cioè di questa mediazione storica fra il Vangelo e la realtà, fa parte dei còmpiti del laicato. Si tratta, quindi, di un còmpito normale che la gerarchia deve esercitare in modo serio; cioè utilizzando, quando occorre, il contributo di tutti i fedeli o proponendo direttamente il suo insegnamento quando il bene delle anime lo richieda.

LA DOTTRINA O MORALE SOCIALE CRISTIANA

Abbiamo detto che il cristianesimo non può essere concepito senza la sua « dottrina » sociale. Giovanni XXIII ha per questo affermato che essa è « parte integrante della concezione cristiana della vita ».

Come è arbitrario limitare la forza animatrice del cristianesimo alla sola dottrina o morale sociale cristiana, altrettanto arbitrario sarebbe privare il cristianesimo delle sue proiezioni sociali. Sono note le discussioni sul vocabolo migliore da impiegare per designare il contenuto dell'azione della gerarchia, rivolta a presentare ai fedeli e ai popoli quel complesso di verità e di princìpi che essa ricava dalla rivelazione e dalla legge naturale e che adatta ai problemi sociali dei vari tempi per aiutare l'organizzazione di una società più umana e più conforme ai disegni di Dio.

Qualcuno parla di morale applicata alla vita sociale, altri di princìpi sociali, altri di dottrina sociale, altri, infine, di insegnamento sociale o di magistero sociale.

Giovanni XXIII, pur usando anche altri modi di dire, preferì parlare di dottrina sociale cristiana e usò questa espressione almeno cinque volte nella quarta parte della *Mater et magistra.* Possiamo quindi anche noi accettare questa dizione soprattutto perché i testi conciliari hanno usato questa stessa terminologia (cfr. per esempio Gaudium et spes, nn. 63, 76; Apostolicam actuositatem, n. 31; Unitatis redintegratio, n. 6; Dignitatis humanae, n. 4; Inter mirifica, n. 15) (1). Purché sia chiaro a tutti che la dottrina o morale sociale cristiana non è una pura proposizione di verità ma contiene anche valutazioni della realtà e direttive di azione, come meglio vedremo poi.

Siccome la parola « dottrina » si può usare in tanti sensi, non fa meraviglia che qualcuno sentendo parlare di « dottrina o morale sociale cristiana » pensi a una reincarnazione umanitaria e « furbesca » del potere temporale.

Se possiamo scusare l'ignoranza di qualche laicista, non sarebbe tollerabile che un cattolico ignorasse la vera natura della dottrina o morale sociale cristiana. Non siamo di fronte ad una scienza, o a una dottrina, o a programmi di ordine temporale; anche se la dottrina o morale sociale cristiana è una costruzione razionale che può essere proposta in una for-

(1) Paolo VI, nella *Populorum progressio,* ha usato forse un po' più di altri papi, una certa varietà di linguaggio. Ad esempio, al numero 2 parla del dovere dei papi « di proiettare sulle questioni sociali del loro tempo la luce del Vangelo ». Al numero 13 usa l'espressione giovanneo-conciliare: « scrutare i segni dei tempi ed interpretarli alla luce del Vangelo »; al riguardo la Chiesa offre « una visione globale dell'uomo ... ». La enciclica espone questa visione e le relative conseguenze concrete. Al numero 39 afferma che « ogni azione sociale implica una dottrina. Il cristiano ne ha una che esclude una filosofia materialista ... ». Al numero 81 identifica il valore di queste tre frasi: a) « penetrare di spirito cristiano »; b) « infondere il soffio dello spirito evangelico »; c) « tradurre nei fatti una morale internazionale di giustizia e di equità » (quella insegnata dalla enciclica). Da questi passi di Paolo VI appare chiara l'opera del magistero che ha il dovere di proporre il messaggio della salvezza in maniera che sia luce delle questioni contemporanee. Tale proposizione è a livello religioso-morale e utilizza lo sforzo della ragione, illuminata dalla rivelazione.

ma sistematica, e può e deve ispirare ogni dottrina politica, sindacale ed economica, e dare pienezza di valore umano a tutti i programmi.

L'attività della Chiesa non può non essere conforme alla sua natura e alla sua missione che sono di ordine spirituale, religioso e morale. Il suo insegnamento, quindi, e i suoi interventi non potranno essere che insegnamenti e interventi religiosi e morali: o perché l'oggetto è tale o perché l'oggetto è in rapporto stretto con la vita religiosa e morale. Suo còmpito è quello di educare i singoli e i popoli a possedere intimamente le verità cristiane e a giudicare tutta la loro vita e le realtà in base a quelle.

Nessun potere temporale quindi, né diretto né indiretto, e neanche volontà di dominio culturale, ma materno sforzo per aiutare le coscienze a scoprire in tutti i problemi l'ordine voluto da Dio, per aiutare ogni cristiano a permeare tutta la vita con tutto il Vangelo. Agisce quindi per finalità spirituali, sia quando enuncia princìpi, sia quando propone orientamenti, dà diretttive, rivolge ammonimenti, fa constatazioni, indirizza esortazioni, suggerisce soluzioni o indica esigenze.

Quando si sente parlare di azione morale, qualcuno è tentato di pensare a una cosa astratta. Non c'è nulla invece di più concreto dei valori e delle direttive morali. L'azione parte sempre da giudizi di valore che si pronunciano sulla realtà. Chi si limitasse a prendere atto di quel che c'è, senza giudicare se la realtà va tollerata, accettata o superata, si esporrebbe al più pigro e inumano immobilismo.

Se è vero che l'azione fonde i criteri morali con i dati propri di carattere economico, sociale, politico, non è men vero che robustezza, fecondità e durevolezza le derivano soprattutto dai valori morali.

La dottrina sociale cristiana è, in buona parte, un complesso di princìpi e di orientamenti ricavabili dalla legge naturale e raggiungibili dalla intelligenza umana: parrebbe dunque difficile parlare di originalità. Ma originale è per varie ragioni.

La ragione umana per esempio poteva, da sola, arrivare alla verità dell'eguaglianza fondamentale degli uomini; di fatto è stato Gesù Cristo a portarla: originalità, quindi, della dottrina sociale cristiana sul piano storico.

Ma anche certe verità che la ragione umana può raggiungere da sola, quando sono accolte dalla dottrina o morale sociale cristiana vengono arricchite con nuovi dati sostanziali. Così è dell'amore del prossimo, precetto naturale che trova nella verità della figliolanza adottiva di Dio e del corpo mistico di Cristo nuovo fondamento, nuovo contenuto, nuova estensione e nuova efficacia.

Tutto sta a entrare nell'intimo della dottrina o morale sociale cristiana, a scoprire la sua fonte e sostanza religioso-soprannaturale.

Se spesso i laici, operando assieme ai non credenti nelle attività temporali, dovranno presentare enunciazioni programmatiche ispirate alla sola morale sociale, non dovranno mai dimenticarsi di illuminare quella dottrina o morale sociale con la luce completa della fede e non dovranno mai tralasciare di sorreggere la loro azione con la forza della grazia. Con la fede e con la grazia scopriranno la profonda originalità della dottrina

o morale sociale cristiana e la tradurranno più facilmente in altrettanta originalità di impegno e di risultati.

Aiuteranno così lo sforzo degli uomini di buona volontà nel loro cammino di ricerca della verità e di soluzione dei problemi.

Uno dei segni della presenza di Cristo nella sua Chiesa è anche questo: l'avere il cristiano con sicurezza e facilità una dottrina morale, completa delle sue grandi linee, alla quale la ragione umana non sarebbe giunta che dopo molta fatica e molte amare esperienze. Tuttavia, completezza non significa per la dottrina o morale sociale cristiana, che cammina in gran parte sulla strada di deduzioni da verità rivelate o da princìpi della legge naturale, rifiutare i risultati dello sforzo di ricerca degli altri. Pur essendo un sistema completo di princìpi e di valori, la dottrina o morale sociale cristiana ha ancora dei punti che devono o possono essere meglio chiariti, approfonditi e organizzati. Inoltre la realtà di ogni giorno presenta sempre nuovi problemi che devono essere esaminati alla luce di quei valori.

Affermare la completezza della dottrina sociale cristiana, non significa arrogarsi il diritto di sostituirsi alla ricerca scientifica e tecnica e all'azione in campo economico-sociale, sindacale e politico. Essa, anzi, queste ricerche e azioni, sostiene, comanda ed esige.

Non fa certo buon servizio alla dottrina o morale sociale cristiana né alla sua serietà chi per pigrizia la presenta come ricettario tecnico per tutti i problemi. E' solo a livello morale che opera la completezza. Completa è la dottrina o morale sociale cristiana perché, a differenza delle altre dottrine, erronee o parziali, offre all'uomo una visione completa del suo destino e della sua vita e perché dona a ogni scienza, programma e azione un sistema completo di orientamenti, capaci di garantire validità umana.

Una delle esortazioni più accorate del magistero è quella di tradurre in termini di concretezza, come afferma la *Mater et magistra,* la dottrina o morale sociale cristiana. Essa è già di per se stessa operante a livello spirituale; ma questo non basta. Per trasformare la realtà occorre gente animata da profonde convinzioni spirituali, ma anche dotata della necessaria competenza. Tale competenza non ci è data dalla fede o dalla rivelazione ma si acquista con una diuturna e adeguata preparazione scientifica, tecnica, adatta ai settori di impegno, con una larga sperimentazione propria e con un sapiente uso delle esperienze altrui, con una analisi approfondita della realtà e con una elaborazione serena e coraggiosa di precisi piani di azione. I laici hanno in questo un ruolo di primo piano. Solo così il pensiero cristiano diventa forgiatore di storia.

VALORI BIBLICO-TEOLOGICI E LORO REALIZZAZIONE STORICA

L'azione di salvezza di Cristo e della Chiesa si svolge dunque anche nei confronti dell'ordine morale che viene garantito nei suoi capisaldi e, quando occorre, risanato da eventuali errori. L'ordine morale non è tutto il piano della salvezza ma ne è certamente una parte. Annunciando e realizzando la salvezza la Chiesa presenta all'umanità dei valori che ricava

dalla rivelazione. Tali valori sono al tempo stesso biblici e teologici; sono cioè valori desunti dalla Bibbia, elaborati dalla teologia e proposti dal magistero della Chiesa. Essi riguardano contemporaneamente sia la teologia dogmatica, sia la teologia morale, sia la teologia ascetica e spirituale.

La Chiesa promuove l'attuazione di questi valori, soprattutto educando e sostenendo le coscienze degli uomini credenti. Ma proprio per far questo essa deve dare esempio vissuto della sua realtà di comunione, deve annunciare la parola di Dio in maniera che sia luce e forza della realtà sociale moderna e deve amministrare i sacramenti per aiutare i credenti a essere testimoni di Cristo, anche attraverso l'assunzione di un impegno costante di tradurre quei valori nella loro vita personale e nella vita sociale.

Tutto questo naturalmente esige l'accettazione del dovere di una severa e progressiva preparazione sia in campo spirituale sia in campo economico-sociale.

Alla luce di questa premessa, sulla scorta della prima parte e dei capitoli III, IV e V della seconda parte della *Gaudium et spes*, vedremo successivamente alcuni valori biblico-teologici e la loro applicazione alla vita sociale.

Non è difficile ricavare dalla sacra Scrittura alcune grandi affermazioni riguardanti l'uomo, la comunità umana, la destinazione di beni materiali e il lavoro. Nei recenti documenti del magistero sono state fatte citazioni di testi biblici, anche se in genere ci si è preoccupati di esporre una dottrina in termini accessibili anche a non credenti. Molte affermazioni contenute nell'insegnamento sociale della Chiesa sono di fatto condivise anche da non credenti. Tuttavia deve restare pacifico quanto già papa Giovanni affermava, presentando la *Pacem in terris*, e cioè che certe affermazioni la Chiesa le può fare perché sulla sua fronte « batte la luce della divina rivelazione ».

Questo modo di procedere era ed è giustificato dal desiderio di poter utilmente interpretare un dialogo con tutte le persone di buona volontà. Uno sforzo di agganciare di più l'insegnamento sociale della Chiesa alla sacra Scrittura è stato compiuto dalla costituzione pastorale: « La Chiesa nel mondo contemporaneo »; anche se è assurdo pretendere di trovare nella Bibbia temi specifici della vita moderna.

Paolo VI, continuando su questa linea, nella *Populorum progressio* ha citato o ricordato quattordici passi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Sulla base dell'insegnamento scritturistico e con l'aiuto della *Gaudium et spes* e della *Populorum progressio*, presentiamo qui di seguito alcune grandi affermazioni o valori biblico-teologici.

a) *L'uomo.* La persona umana è vista in tutte le sue dimensioni. Una concezione cristiana dell'uomo esclude in maniera vigorosa e totale la possibilità di accettare un uomo unidimensionale, cioè un uomo che sia soltanto economia, o politica, o spirito, o corpo, eccetera. La realtà della persona umana deve essere vista in tutte le sue componenti. Il capitolo primo della *Gaudium et spes* vuol essere appunto una risposta, soprattutto a livello teologico, a questa esigenza. Per questo parla della persona umana come immagine di Dio, della sua triste avventura nel peccato e

della sua liberazione. Vede nella persona umana una unità di anima e di corpo, dotata di intelligenza, di conoscenza morale e di libertà. Da una tale concezione dell'uomo deve essere investita ogni dottrina riguardante il progresso, la comunità e le varie attività della persona. A ragione quindi Paolo VI, parlando dello sviluppo, afferma che non può essere che plenario, cioè uno sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Un umanesimo che ignorasse la scala dei valori, dimostrandosi insensibile ai valori dello Spirito, minerebbe in radice la sua saldezza. Così come un umanesimo esclusivo e razzista andrebbe contro la natura sociale dell'uomo.

b) *La comunità umana e la carità.* Nella Scrittura non troviamo evidentemente una esposizione completa sulla natura e sui fini che le diverse forme di comunità perseguono nella storia. Troviamo però affermato con chiarezza che tutte le persone umane sono create da Dio e redente da Cristo; che tutte le persone umane sono chiamate alla santità, a vivere sempre meglio il loro rapporto di amore con il Padre celeste e con i fratelli. La legge dell'amore deriva così in maniera chiarissima dalla volontà di Dio creatore e dal comandamento del Cristo redentore. In particolare Gesù ha voluto riassumere tutta la sua opera nella donazione sacrificale della croce, dandoci così esempio d'amore che si dona prima di dichiarare l'amore fraterno il suo nuovo comandamento. Ogni comunità suppone l'esistenza nei suoi componenti di due convinzioni fondamentali: l'insufficienza a ragiungere da soli certi beni indispensabili e la necessità che ciascuno offra il proprio contributo responsabile per il raggiungimento del bene comune, irraggiungibile dai singoli ma raggiungibile dall'azione convergente di tutti. Da queste due convinzioni di fondo seguono come conseguenze necessarie il rispetto reciproco, in particolare il rispetto della uguale dignità personale e delle diverse capacità, il senso della giustizia (dare a ciascuno il suo) e l'animus aperto alla collaborazione, raggiungibile nell'accettazione di una guida, in qualunque modo serio realizzata. E' evidente, quindi, che una vera comunità si fonda in definitiva su un atto di umiltà e su un atto di amore. La carità, concepita come amore al Padre e ai fratelli, amore cosciente della propria condizione di creatura redenta e chiamata alla costruzione di una comunità fraterna, rappresenta la realizzazione più alta delle necessità fondamentali di una comunità. Le stesse idee di libertà personale e di autorità della comunità, quando si aprono all'amore e in particolare all'amore soprannaturale, diventano realizzazione concreta di servizio reciproco. Senza questo spirito di servizio, cioè di amore che si dona, né la libertà né l'autorità potrebbero raggiungere i loro obiettivi.

c) *Rapporto dell'uomo con i beni terreni.* La sacra Scrittura e l'insegnamento della Chiesa nel secondo concilio Vaticano mettono in luce la superiorità assoluta dell'uomo su tutti i beni terrestri. L'uomo è chiamato da Dio a dominare le cose materiali attraverso l'attività scientifica e tecnica al fine di sottomettere tutte le cose. Le cose sono destinate al servizio dell'umanità, di tutta l'umanità, cioè di ogni persona umana e di ogni popolo. La destinazione universale dei beni è un valore fondamentale che deve regolare sia la vita dei singoli sia la vita dei popoli. Ma perché questo avvenga l'uomo non deve limitarsi al dominio scientifico e tecnico, egli deve conquistare un progressivo dominio morale e spirituale sul mon-

do materiale. Il dominio morale e spirituale esige l'educazione allo spirito di povertà, al rispetto della gerarchia dei valori e all'amore del prossimo. Diversamente l'uomo diventerebbe schiavo delle cose, meritandosi il severo rimprovero di Cristo: « Che cosa servirebbe all'uomo guadagnare l'universo se poi perdesse l'anima? » (Matteo XVI, 26). Schiavo egoista dei beni, egli non saprebbe più vedere i diritti e le esigenze degli altri.

d) *Il lavoro umano.* Il mondo non deve essere concepito come un grande supermarket self-service dove ognuno si reca a ritirare ciò che occorre. L'effettiva destinazione dei beni terrestri al servizio dell'umanità e delle singole persone si realizza normalmente attraverso il lavoro. La rivelazione ci fa vedere il lavoro non soltanto come una necessità biologica (per campare bisogna lavorare), ma anche come un dovere morale dato da Dio ad ogni uomo, con l'aggiunta della fatica dopo il peccato. L'uomo è chiamato da Dio a entrare nel piano della creazione. Il credente si accosta alle cose create da Dio con animo umile e pieno d'amore per portarle verso la perfezione voluta da Dio e, quindi, verso un servizio sempre più efficace alle molteplici esigenze umane. Il credente, portando verso il compimento l'opera della creazione, sa di rendere lode a Dio; la sua fatica unita al sacrificio di Cristo viene penetrata di virtù redentiva. Il lavoro rappresenta uno strumento di perfezionamento della persona, perché nel lavoro la persona umana può sviluppare le sue doti intellettuali e morali a livello naturale e a livello soprannaturale. La dottrina cristiana rifiuta un lavoro fine a se stesso, un lavoro che strumentalizzi la persona: afferma chiaramente che ogni realtà creata e quindi anche l'attività lavorativa deve essere al servizio della persona, cioè dello sviluppo integrale di tutte le persone, in un rapporto continuo di operante solidarietà.

APPLICAZIONE ALLA VITA SOCIALE

Abbiamo fin qui esposto brevemente qualche idea del concilio su quattro valori biblico-teologici di fondamentale importanza. Diamo ora qualche indicazione per una loro applicazione alla vita sociale in genere, seguendo soprattutto il capitolo II della prima parte e i capitoli III e IV della seconda parte della *Gaudium et spes.*

Quanto stiamo per dire suppone come necessità preliminare che coloro che vogliono tradurre questi valori biblico-teologici nella realtà conoscano con precisione questa realtà. Ciò significa che una corretta applicazione e realizzazione di quei valori esige un minimo di competenza, cioè di conoscenza dei settori di vita e di azione nei quali ci si vuole impegnare.

Per quanto riguarda la vita sociale i quattro valori sopra ricordati si traducono tra l'altro nelle seguenti affermazioni.

a) La vita sociale non può essere concepita che come espressione della persona umana e al servizio della persona umana. Qualunque struttura della società deve porre come soggetto, come centro e come fine la persona umana, vista in tutte le sue esigenze.

b) La persona umana si apre per intima esigenza a molte forme di vita associativa. Ogni forma associativa ha un suo preciso contenuto e sue particolari esigenze che si traducono nel diritto-dovere di darsi un proprio ordinamento. Il pluralismo associativo diventa così pluralità di ordinamenti giuridici. Mentre giustamente si mette in evidenza la necessità che le diverse forme associative e i diversi ordinamenti collaborino per rendere un servizio migliore alle persone umane, non si può accettare la concezione che fa dello Stato l'unica fonte del diritto, ignorando le esigenze originarie e proprie delle varie comunità.

c) Conseguentemente una visione cristiana della vita sociale porta sia all'affermazione della libertà personale sia all'accettazione delle esigenze della comunità politica; ma anche al rispetto del contenuto proprio della famiglia, delle associazioni culturali, economiche, politiche, eccetera. La dottrina dei cosiddetti corpi intermedi rappresenta la traduzione in campo sociale dei valori personali e comunitari sopra ricordati.

d) La vita degli uomini nella società moderna si è fatta sempre più interdipendente. La terra si va unificando sul piano economico tecnico, culturale, politico, eccetera. La vita economica tende, per esigenze interne, alla concentrazione di energie materiali e intellettuali. Tutto questo può trasformare il mondo moderno in una grande prigione, più o meno dorata, se ogni cittadino non si educa e non cerca di ispirare la sua vita a quel servizio d'amore che il cristianesimo addita come dovere sia alla libertà personale sia alle varie forme di autorità e di partecipazione.

e) E' superfluo richiamare le decisioni che devono essere prese quando si vuole rispettare la destinazione universale dei beni. E' troppo conosciuto l'insegnamento della *Gaudium et spes*: basterà quindi fare alcune rapide enunciazioni. La proprietà privata è un diritto, ma né assoluto né incondizionato; essa è a servizio della destinazione universale dei beni. Il bene comune esige talvolta l'espropriazione. L'intervento della comunità politica in campo economico è necessario perché la sola iniziativa individuale e il semplice gioco della concorrenza non possono assicurare uno sviluppo armonico. La comunità deve elaborare dei programmi per incoraggiare, stimolare, coordinare, supplire e integrare l'azione dei singoli e dei corpi intermedi. Spetta inoltre ai pubblici poteri scegliere gli obiettivi da perseguire, i traguardi da raggiungere e i mezzi per arrivarvi, stimolando tutte le forze organizzate verso un'azione comune. A livello mondiale occorre incrementare ogni forma di assistenza che rispetti la dignità dei popoli; ma occorre soprattutto puntare ad una organizzazione più giusta del commercio internazionale in maniera che i popoli non vengano defraudati dai frutti del loro lavoro (questi temi saranno poi sviluppati nella *Populorum progressio)*. Tale azione in campo economico suppone e reclama lo sviluppo di un'azione che tenda alla progressiva cooperazione ed unificazione politica del mondo.

f) La visione cristiana del lavoro esige che la società venga costruita soprattutto sui valori della persona. Il lavoro è uno di questi valori. Una vera civiltà non può essere che una civiltà della persona; ma appunto per questo deve essere una civiltà che dà il giusto posto al

lavoro, considerato come lo strumento fondamentale per garantirsi i beni necessari alla vita. Ogni comunità deve porsi come obiettivo di aiutare le persone a trovare un lavoro che consenta loro di vivere. La vita umana non è soltanto un fatto biologico, ma soprattutto un fatto culturale e spirituale. Una vera civiltà deve quindi aiutare le persone umane a scoprire la loro vocazione professionale, a prepararsi seriamente ad essa in maniera che, nei limiti del possibile, ogni persona possa orientarsi, scegliere, prepararsi e compiere quel tipo di lavoro che gli consente meglio di vivere e di sviluppare la propria personalità e responsabilità. Non essendo il lavoro fine a se stesso, e non essendolo in particolare il lavoro rivolto alla trasformazione e allo scambio dei beni materiali, una vera civiltà della persona deve tendere a ridurre progressivamente non solo la fatica ma anche il tempo dedicato alla produzione dei beni materiali, perché l'uomo possa avere più tempo da dedicare alla vita familiare, religiosa, culturale, sociale e ricreativa. La singola persona e la comunità in quanto tale, consapevoli della debolezza umana, dovranno preoccuparsi sia di rispettare la libertà delle persone nell'impiego del tempo libero, sia di mettere in moto iniziative appropriate che aiutino le persone a dedicare effettivamente il tempo libero dal lavoro materiale o professionale alla propria crescita personale, familiare e sociale.

AZIONE CRISTIANA NEL MONDO: SALVEZZA ED AUTONOMIA DELLE REALTA' TERRESTRI

L'uomo viene salvato nella sua interezza di anima e di corpo. L'uomo redento, cioè l'uomo che in virtù del mistero pasquale opera in se stesso una progressiva liberazione da ogni peccato, può trasfondere nelle strutture sociali la redenzione ricevuta da Cristo, cioè la libertà, la verità, l'amore e la giustizia che Cristo gli dona redimendo e che la Chiesa, in particolare il magistero, propone nei contenuti adeguati ai diversi tempi e luoghi.

Con l'uomo redento anche il mondo materiale sarà chiamato a partecipare alla gloria dei figli di Dio. Per questo il capitolo terzo della *Gaudium et spes,* dopo aver ricordato il destino finale dell'uomo, parla del destino finale del creato e dei valori umani coltivati nella storia; precisando che non è il progresso terreno a sviluppare il regno di Dio, ma i contenuti soprannaturali dell'azione del cristiano, chiamato a collaborare con Cristo nella costruzione del regno. La distinzione temporale-spirituale perde certamente molto del senso che taluni le davano; la salvezza permea infatti anche l'ordine temporale, senza però che con questo si faccia fare alla Chiesa (a tutti i suoi membri in quanto tali) quello che Dio vuole sia fatto dagli uomini cristiani come membri delle diverse strutture della società civile.

Non esiste, quindi, alcun potere, diretto o indiretto, della Chiesa sul mondo, ma soltanto un servizio di salvezza che investe l'uomo e, soprattutto per mezzo della sua coscienza rinnovata, tutta la realtà creata.

L'uomo cristiano che agisce nel mondo mantiene evidentemente la sua realtà di membro della Chiesa (è Chiesa), sia nel senso di comunione con la Trinità e con i fratelli, sia nel senso di comunità visibile.

Le decisioni con le quali costruisce, in maniera diretta e concreta, la vita economica, sociale e culturale hanno un loro contenuto proprio che viene da Dio ma non è oggetto della missione e del servizio della Chiesa.

Tale contenuto va sviluppato nell'àmbito dell'ordine morale e ordinato a Dio per mezzo di Cristo (recapitulatio rerum in Christo). E' a questo livello che le decisioni temporali del cristianesimo incarnano direttamente l'animazione cristiana cioè la salvezza, anche se è vero affermare che egli nella sua azione temporale non rappresenta la Chiesa come comunità visibile.

La distinzione tra azione compiuta come membro della Chiesa e azione compiuta come cittadino è apertamente affermata dal concilio, sia nella *Lumen gentium* che nella *Gaudium et spes,* anche se è difficile, in concreto, stabilire limiti precisi.

Di fatto il soggetto agente è unico e l'azione che viene compiuta è unica. Ma questa azione si presenta come una realtà a contenuto plurimo. I contenuti propri, immediati e specifici per i quali viene compiuta costruiscono le diverse realtà mondane.

I contenuti di salvezza o soprannaturali, che devono essere presenti nell'azione del cristianesimo, contribuiscono alla costruzione del regno di Dio. Per quanto riguarda il rapporto del cristiano con la Chiesa nella azione temporale, si può affermare che l'azione di salvezza che la Chiesa, nel suo insieme, è chiamata a portare nell' azione temporale è fatto di Chiesa (fatto dalla Chiesa e fatto della Chiesa) soltanto nella fase di ricerca e di proposizione dottrinale e nella fase di orientamento concreto, educazione e rafforzamento delle coscienze (questa azione è svolta, in diverse maniere, dalla gerarchia, dai laici e dalle associazioni di Chiesa; sempre naturalmente nell'àmbito della missione propria della Chiesa). Nella sua concreta e immediata attuazione, cioè nelle scelte e decisioni temporali che essa comporta, l'azione temporale è fatta dai cristiani, come membri delle diverse società temporali. Lo stesso Dio vuole contemporaneamente che siano i cittadini a decidere sulle questioni di ordine temporale e che i medesimi cittadini decidano in conformità alla loro coscienza cristiana rettamente formata.

L'autonomia del cittadino cristiano si armonizza così, attraverso la cerniera della sua coscienza, col superiore dovere della fedeltà al Vangelo.

E' pacifico che una vera laicità dell'ordine temporale non solo permette, ma esige, che i cittadini formino la loro coscienza in base alle loro convinzioni di fondo. Il cittadino cristiano ha il pieno diritto e dovere di formare la sua coscienza alla luce della parola di Dio e del magistero della Chiesa che applica la parola di Dio ai diversi problemi della storia. In tale senso si è apertamente pronunciato Giovanni XXIII nella *Pacem in terris* e il secondo concilio ecumenico Vaticano nella *Gaudium et spes* e in *Apostolicam actuositatem.* Anche l' autonomia delle realtà terrene non può essere concepita come sganciamento dall' ordine morale e negazione del dovuto orientamento a Dio.

SANTO QUADRI

FILOSOFIA (1)

Introduzione ad una metafisica per la mentalità scientifica

1. PER UN INCONTRO DELLA FEDE CON LA MENTALITA' SCIENTIFICA

L'incontro della fede con la mentalità scientifica costituisce oggi, senza dubbio, il problema di fondo per la sopravvivenza della religione nel mondo adulto, nella realtà secolarizzata; tuttavia, come spesso accade, quanto più si afferma l'attualità, la rilevanza, l'ineludibilità di un tale problema, tanto meno se ne ricerca o se ne azzarda una pur sommaria formulazione. Ciò si spiega, del resto, per diverse ragioni: ad esempio è noto che la grande maggioranza dei teologi proviene da una formazione umanistica; quindi l'universo scientifico è spesso intravvisto con timorosa riverenza ed anche con sordo sospetto, attraverso una interpretazione « letteraria » dei grandiosi risultati della tecnica, anziché attraverso la conoscenza dei metodi che presiedono alla mentalità scientifica. Un'altra ragione deriva dalla simultanea consapevolezza che è ormai inopportuna e compromessa in partenza una contrapposizione tra teorie scientifiche e dottrine di filosofia perenne, e che, d'altra parte, la visione del mondo che la scienza propone e divulga, diffondendola sui grandi canali delle comunicazioni di massa, è sempre più lontana e sostanzialmente incompatibile con la vecchia immagine del mondo su cui era intessuto ed orientato il discorso teologico.

Da questa duplice consapevolezza si motiva un proteiforme atteggiamento di *fuga* rispetto ad un incontro frontale e a viso aperto. Oggi si è svuotato di contenuto e soprattutto di attendibilità scientifica — per ragioni che vedremo in seguito — il generoso grande prospetto apologetico di cui risuonavano gli ultimi accenti in Pio XII quando ad esempio affermava, alla pontificia Accademia delle Scienze, che « la vera scienza, contrariamente ad avventate affermazioni del passato, quanto più avanza, tanto maggiormente scopre Dio, quasi Egli stesse vigilando in attesa dietro ogni porta che la scienza apre » (1), o, per altro verso e con altri risultati, ma con

(1) Pio XII: *Le prove dell'esistenza di Dio alla luce della scienza naturale.* (Alla Pontificia Accademia delle Scienze 22-11-1951).

analogo spirito, in Teilhard de Chardin quando da Pechino notava che «*hic et nunc*, il Cristo non era estraneo alle preoccupazioni del professor Parker e che, con qualche intermediario, si sarebbe potuto farlo passare dalla sua psicologia positiva a una certa prospettiva mistica» (2).

Oggi la mentalità scientifica è sempre più riottosa ad ogni sua strumentalizzazione o utilizzazione a fini apologetici, e respinge e copre di ridicolo chi, orecchiando, tenta di deformare a tal fine il suo discorso: onde la ricerca di un appoggio scientifico all'immagine della fede si traduce piuttosto in un umile mendicare ragioni di « compatibilità », al fine di ritrovare uno *spazio* nel quale il discorso teologico possa muoversi da padrone, libero dalla verifica, incredula o beffarda, della mentalità scientifica.

2. LA POSIZIONE NEOSCOLASTICA E LA PROSPETTIVA ANTROPOCENTRICA

La ricerca di condizioni di compatibilità ha condotto anzitutto a stabilire ben separate competenze che potessero escludere in ogni caso un confronto diretto. Da un lato si ritrovano le posizioni neoscolastiche intese ad arginare il prepotere scientifico limitandone il valore e la portata: si pensi alla Vanni Rovighi (3) che riserva la deduzione analitica alla filosofia limitando la scienza alla ricostruzione sintetica, o al Maritain (4) che riserva alla filosofia l'ontologia limitando la scienza all'analisi empirica, o all'Amerio (5) che riserva alla filosofia la risposta al *cur* limitando la scienza alla descrizione del *quomodo*. Dall'altro, si verificano le posizioni antropologiche della moderna teologia, intese a limitare gli interessi della filosofia, abbandonando alla scienza la completa *demitizzazione* del discorso cosmologico e ricercando nella prospettiva antropocentrica il recupero di quello spazio che la mentalità scientifica ha corroso; notevole per la chiarezza il discorso del Rahner quando osserva che soltanto nella logica dell'antropologia trascendentale di derivazione idealista o esistenzialista, si può salvare il significato cosmologico della storia della salvezza: in altri termini occorre che l'immagine del mondo dipenda dall'uomo in quanto soggetto: solo così una cosmologia rotante attorno al Cristo non si riduce ad un infantile gioco di parole (6).

Si tratta, del resto, dello sviluppo — in senso idealista — dell'incisivo pensiero pascaliano: « par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée je le comprends ».

Non è un caso che questo pensiero sia stato assunto come sottotitolo indicativo dal Gentile nella sua *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Lo sviluppo del pensiero teologico in senso antropologico è generalmente visto come un radioso incontro con la cultura moderna, come una imprescindibile esigenza di traduzione del messaggio in termini intelligibili per l'uomo d'oggi; il Balducci (7) ritiene, ad esempio, « indubitabile che

(2) Teilhard de Chardin: *Lettres de voyage* 1923-1939, Parigi (1956) pp. 91-92.
(3) Vanni Rovighi, S.: *Elementi di filosofia* I, Como, (1940).
(4) Maritain, J.: *Les degrés du savoir*, Bronwer, (1932).
(5) Amerio, F.: *Epistemologia*, Brescia, (1948).
(6) in *La parola nella storia*, Brescia (1969).
(7) Balducci, E.: *Per una nuova confessione della fede* (II), Testimonianze, 122, (1970).

l'orientamento globalmente antropocentrico del pensiero moderno ci permetta di "demitizzare" la confessione di fede, liberandola da vecchie e rigide prigionie cosmologiche e collocandola nella correlazione tra l'uomo — in quanto centro di un mondo restituito alla sua "laicità" — e Dio in quanto ulteriore ad ogni frontiera culturale ».

3. UNA FUGA DALL'INCONTRO: LA LOGICA DELLA COMPATIBILITA'

In verità la sommaria diagnosi dell'attuale momento culturale che così si configura, risponde soltanto ad una semplificata e, in certo senso, ottimistica lettura dello sviluppo del pensiero moderno; essa certo è corretta se si riferisce ai filosofi di professione accademicamente autorevoli, nel chiuso delle loro scuole. Ma sino a qual punto una tale diagnosi rimane corretta se si riferisce alla mentalità scientifica e tecnica che non soltanto ha plasmato il pensiero filosofico dell'attuale epistemologia, ma ha formato una nuova immagine del mondo, un nuovo modo di vivervi, « ha modellato in modo diverso da un tempo la cultura e il modo di pensare » (8)?

Come vedremo meglio tra poco, l'antropocentrismo della mentalità scientifica ha tutto un altro sapore ed un diverso senso rispetto alle immagini utilizzabili per una ricostruzione antropologica della teologia: anzi, di fronte al nuovo antropocentrismo che deriva dalla lettura scientifica della realtà, l'antropologia di derivazione filosofico-letteraria o politico-sociale su cui si innesta la nuova traduzione teologica rappresenta, ancora una volta, una *fuga:* una fuga nei termini in cui consente di individuare diversificati ambiti di competenze, separate ed inconfrontabili prospettive.

Infatti ogni discorso di compatibilità con la mentalità scientifica, sia esso concepito in vista di un progetto integrista, sia esso accettato in funzione di un progressivo svuotamento della problematica dei *preambula fidei,* si fonda su un'ipotesi fiduciosa che certo è contraddetta dai fatti: si fonda sull'ipotesi che per la mentalità scientifica possano esistere regioni inaccessibili nell'ambito di ciò che ha senso: la mentalità scientifica non nega l'esistenza di ambiti separati di competenze, o anche di ambiti esclusi da ogni possibilità di indagine scientifica; ma ne denigra il significato e la rilevanza pratica. Ciò che non appartiene alla ragione scientifica è confinato al puro sentimento o al mero vaniloquio. Ricercare diversificati ambiti di competenza è optare ufficialmente per il vaniloquio.

Questo discorso esige qualche nota di spiegazione e di giustificazione perché da un lato l'abitudine ormai acquisita ad una lettura eufemistica della realtà secolare ha portato ad ignorare o a sottovalutare gli elementi di incompatibilità, dall'altro la sorniona umiltà dello scienziato di fronte ai problemi ultimi, e il suo progressivo disinteresse per i propositi troppo impegnativi, hanno reso insensibile ed indolore il rifiuto generalizzato delle appendici non empiriche del discorso positivo: esse sono cadute da sé, *sans déchirement,... comme un fruit tombe* (Bernanos). Il loro tramonto non è tanto il risultato di una esplicita affermazione quanto piuttosto di un ostinato silenzio; la loro fine è il poterne fare a meno.

(8) *Gaudium et Spes,* 5.

Si ricordino ad esempio le affermazioni del Picard secondo il quale è illusorio che la scienza possa *atteindre la realité* poiché il suo compito è solo quello di formare *une image utile et feconde* (9), o del Perucca, secondo il quale (10) « né i fisici teorici né i fisici sperimentali si propongono di scoprire l'intima essenza delle grandezze e degli enti considerati, di scoprire insomma la realtà. Poco interessa al fisico che l'etere esista realmente; interessa che, ammessa l'esistenza di un etere dotato di proprietà convenzionali, si possa coordinare logicamente molte leggi sperimentali fisiche già note e si possa prevederne di nuove da sottoporre al controllo sperimentale ».

Da questi esempi trae conforto l'Amerio (11), il quale ne conclude che « misurare, coordinare, prevedere fenomeni fisici è il compito della scienza »: e quindi alla scienza spetta soltanto la ricerca del *quomodo* mentre alla filosofia è riservata la risposta al *cur*. Il fatto è che se lo scienziato rinuncia al *cur*, ciò non deriva da un eccesso di umiltà, bensì dalla più o meno esplicita convinzione che l'unico modo attendibile di risolvere il *cur* è ricondurlo o *ridurlo* al *quomodo*. Se il problema dell'esistenza delle grandezze o degli enti considerati è *messo tra parentesi*, ciò deriva semplicemente dal fatto che è un problema inutile e finché rimane tale è privo di senso.

Ovviamente quest'ultima conclusione è abbastanza arbitraria e può del resto assere omessa in un discorso rigoroso: si deve però osservare che essa emerge comunque nella traduzione divulgativa della posizione scientifica; nell'ambito di una logica della pubblicità, ciò che è inutile è anche insensato; in ogni caso si può, senza rammarico, lasciarlo cadere.

4. MENTALITA' SCIENTIFICA E MITOLOGIA SCIENTIFICA

Si viene così a delineare la mentalità scientifica: essa è il risultato della traduzione pubblicitaria della rigorosa rinuncia ai problemi non empirici che correttamente definisce l'atteggiamento peculiare dello scienziato; essa configura pertanto una sorta di *mitologia scientifica* che costituisce la premessa non controllata, implicata, intuitiva — al pari dell'evidenza — del successivo discorso scientifico. Il luogo dell'evidenza, necessariamente non discusso e proveniente piuttosto da una scelta "politica" o programmatica, è raggiunto mediante l'*epoché* e la *riduzione:* l'epoché mette tra parentesi le realtà non controllabili, la riduzione elimina le realtà poste tra parentesi.

Più esplicitamente, il discorso scientifico opera su due tappe ormai storicamente - sociologicamente correlate: nella prima tappa vien sospeso il giudizio sul problema " trascendente ", e ciò costituisce la nascita del problema scientifico; nella seconda tappa viene eliminato il residuo trascendente e ciò costituisce la soluzione del problema scientifico a livello pubblicitario. Si consideri, ad esempio, il concetto di tempo: nella logica della mentalità scientifica, gli interrogativi filosofici (da S. Agostino, a Kant, a Bergson, ad Heidegger) possono essere lecitamente ignorati. Del tempo non interessa valutare la misteriosa natura, basta misurarlo; ciò che conta dunque

(9) nel volume *De la méthode dans les sciences*, Parigi, (1924), p. 17.
(10) Perucca, E.: *Fisica generale e sperimentale*, Torino, (1937), p. 5.
(11) Amerio, F.: *Epistemologia*, cit. p. 323.

è la costruzione (o meglio l'individuazione) di un orologio sufficientemente attendibile. A questo punto l'epoché si traduce in riduzione consentendo di definire semplicemente il tempo come ciò che è misurato da un orologio. In modo analogo, lo spazio può senza danno esser ricondotto ad una terra (o in generale ad una ennupla) di coordinate. I concetti di spazio-tempo o di spazio curvo che nella divulgazione scientifica appaiono pregni di profonde risonanze, non avrebbero alcun senso ed alcuna plausibilità al di fuori di una tale riduzione operazionistica.

Questo procedimento chiave della metodologia scientifica trova la più rigorosa e radicale applicazione nella moderna formulazione assiomatica di talune branche della matematica e della fisica; non è qui possibile neppure dare un cenno di questi recenti sviluppi; basti però ricordare come essi consentano di evitare ogni riferimento intuitivo ed empirico per la definizione degli enti considerati. Il discorso è chiuso nel giro di un insieme di convenzioni e regole di " calcolo ".

L'eliminazione e la riduzione del residuo trascendente non competono alla scienza ma alla sua proiezione pubblicitaria, dove ciò di cui non si parla non esiste: il riscontro sociologico dell'epoché è la riduzione, il riscontro sociologico del giudizio *ignoramus* è il giudizio *non esiste*. Emerge così un quadro del mondo (Weltanschauung) intenzionalmente materialista che non è implicito nella scienza ma ne è la naturale immagine divulgata.

Il risultato è appunto un mito: un mito che pone il baricentro dell'universo sempre più in basso, tacitando le esigenze superiori mediante il giudizio di insensatezza; un mito perché l'immagine della realtà su cui si fonda deriva da una scelta (metodologica: l'epoché e la riduzione) piuttosto che da una constatazione; un mito perché coinvolge chi ne partecipa sino a renderlo acconcio a non desiderare altro (capacità di indurre alienazione).

5. SOLIDARIETA' CON IL SISTEMA SOCIO-POLITICO

Si deve a Marcuse (12) un esame rigoroso della portata politica e sociale di questa immagine del mondo che la mentalità scientifica propone: la connivenza del pensiero positivo con la logica oppressiva del sistema socio-politico esclude la possibilità di un'altra dimensione della realtà, rispetto alla razionalità scientifico-tecnica. L'eliminazione dei concetti « capaci di recare i più gravi turbamenti » mediante la loro riduzione in termini di operazioni o di comportamento, va di pari passo con l'eliminazione e la fagocitazione degli elementi di opposizione, di estraneità, di trascendenza, da parte del sistema politico e sociale. Del resto, la logica dell'epoché non governa soltanto l'universo della scienza ma costituisce ancora il fondamento della struttura socio-economica della società industriale avanzata. Il rifiuto o l'occultamento dei problemi a monte in vista del conseguimento di risultati positivamente validi ed utilizzabili può riferirsi sia allo scienziato sia all'operatore economico pubblico o privato, all'industriale, al capitalista: l'efficienza dell'attuale sistema economico si fonda sulla possibilità di tacitare le superiori istanze

(12) Marcuse, H.: *L'uomo a una dimensione*, Torino, (1967).

dell'uomo, della persona, riducendole, al più, all'appagamento di bisogni primari e secondari, iscrivendole in una spirale di consumi, di più elevati livelli di reddito, in cui si dissolve la dimensione interiore della mente in cui si smorza ogni valida opposizione allo *statu quo.*

6. CONTRADDIZIONI DEL SISTEMA

Il fenomeno significativo ed assurdo ad un tempo della contestazione giovanile, nelle sue forme patologiche di rifiuto e di degradazione, il tramonto inglorioso di ogni valida forma d'arte (figurativa, letteraria, musicale) che non si riduca ad uno strumento consumistico, lo spettro incombente della distruzione globale, da Hiroshima in poi, e non soltanto mediante la conflagrazione atomica, ma anche mediante nuove più raffinate tecniche di oppressione, di condizionamento, di manipolazione (biologica e psicologica), stanno a dimostrare come sotto la crosta compatta della razionalità scientifica e tecnica solidale con il sistema sociale e politico, maturi una profonda crisi, si esasperino inconciliabili contraddizioni.

La crisi (come si osserva in una tesi *per il comunismo* elaborata recentemente dal gruppo del "Manifesto") non tanto nasce dall'arresto dei meccanismi di sviluppo, quanto dallo sviluppo stesso. Finalizzato al puro allargamento del profitto, questo sviluppo alimenta zone crescenti di parassitismo e di spreco, emargina interi strati sociali, produce bisogni crescenti che non riesce a soddisfare, con ciò moltiplicando tensioni e rivolte che solo un mostruoso apparato di manipolazione del consenso e di repressione aperta può controllare. La ribellione degli studenti e del movimento negro in America, la crisi dell'unità politica di quella società, l'estendersi delle lotte studentesche in Europa, la ripresa vigorosa e i nuovi contenuti della lotta operaia e di massa fino all'esplosione del "maggio" in Francia, alla tumultuosa crisi sociale in Italia, alla ripresa di elementi di movimento in Germania, disegnano questo quadro ». Ed ancora, d'altra parte, « per garantirsi comunque una dinamica di sviluppo, il sistema ha messo in atto una serie di processi sociali e politici (...) che, come una droga, gli consentono di sopravvivere ma accumulano nuove tensioni spesso esplosive. Torna così a operare una tendenza catastrofica, non in termini di crollo economico ma di crisi politico - economico - sociale ». Onde è lecito affermare, oggi, che « esistono realtà, tendenze, forze potentissime che spingono nella direzione di una degenerazione della civiltà umana, di una utilizzazione aberrante e autodistruttiva del potere nuovo di cui il progresso ha fornito l'uomo ».

L'immagine del mondo della mitologia scientifica è intrinsecamente assurda. Essa è però accettata in virtù della logica dell'epoché: le contraddizioni basta metterle tra parentesi; così si giustifica ad esempio il sublime ed assurdo sacrificio della vita per cause civili: le torce umane per la pace nel mondo.

Un aspetto sussidiario del quadro mitologico che si viene così delineando è il recupero dei remoti miti dell'eclissi del sacro, del silenzio e della morte di Dio. La crisi della mentalità religiosa, l'assunzione delle categorie secolarizzanti che escludono una interferenza ovvero una compromissione

di Dio nella vicenda umana, interpretandone la trascendenza in termini di assoluta ineffabilità, al di là di ogni diaframma razionale e culturale, secondo il tradizionale discorso protestante, costituiscono il riscontro mitico del processo di epoché e di riduzione promosso dalla mentalità scientifica sulle realtà non empiriche.

Si tratta di vecchi miti. Mircea Eliade (13) ha mostrato come la morte di Dio abbia chiare risonanze nelle credenze dei Bantù, dei Pigmei: « Dio si è allontanato da noi ». « L' "eclissi di Dio" di cui parla Martin Buber, l'allontanamento e il silenzio di Dio che tormentano certi teologi contemporanei non sono fenomeni moderni. La "trascendenza" dell'Essere Superiore è sempre servita come scusa per l'indifferenza dell'uomo nei suoi confronti... I Fang dell'Africa equatoriale lo dicono con semplicità ma con molto coraggio: "Dio è in alto, l'uomo in basso. Dio è Dio, l'uomo è l'uomo. Ciascuno da sé, ciascuno a casa propria" ».

7. FONDAMENTI DEL MITO SCIENTIFICO: IL ROVESCIO DELL'IDEALISMO

E' ora opportuno tentare una definizione più incisiva dei fondamenti della struttura generale della mitologia scientifica. Si tratta, in sostanza dell'immagine inversa dell'idealismo: ma il risultato è lo stesso. L'idealismo eliminava l'oggetto rendendolo una manifestazione del soggetto. L'attuale mitologia scientifica elimina il soggetto inghiottendolo nel gran mare dell'oggetto. Il rovesciamento della prospettiva è in parte illusorio perché un mondo di soli oggetti non si può distinguere molto da un mondo di sole rappresentazioni. La vera alternativa è costituita piuttosto dall'affermazione di una irriducibile alterità del soggetto rispetto all'oggetto, dell'uomo rispetto al mondo.

Il falso realismo che compete alla riduzione del soggetto ad operazioni tra oggetti è stato però motivo di ingannevole conforto per buona parte della cultura cattolica, impegnata nella lunga faticosa polemica con il soggettivismo idealista: sembrava che una tale prospettiva (nelle sue premesse, si intende) consentisse l'affermazione del primato dell'ontologia sulla psicologia e quindi la rinascita della metafisica. Si veda in questo senso l'interpretazione, peraltro profonda e coerente, di padre Bochenski (14) sui recenti sviluppi della filosofia contemporanea.

In verità, il realismo dell'attuale mentalità scientifica è del tutto alieno da ogni propensione metafisica, al punto che è ben più confortevole la diagnosi di padre Congar secondo il quale il pensiero moderno vede il soggetto implicato in tutte le percezioni della realtà, onde l'universo, nell'interpretazione razionale, è un universo dell'uomo, antropocentrico. Del resto, questa diagnosi è attendibile nei termini in cui si riconosce che l'eliminazione del soggetto, attuata dalla mentalità scientifica, è un aspetto della riduzione antropologica del mondo: è la stessa cosa dire che io non sono altro che gli oggetti cui appartengo o dire che gli oggetti non sono altro che il mio appartenervi. Quel che è diverso è lo spirito e la prospettiva con cui è condotto

(13) Eliade, M.: *Mito e realtà*, Torino, (1966) p. 127.
(14) Bochenski, I.M.: *La philosophie contemporaine en Europe*, Parigi, (1967).

il discorso, e quindi l'immagine alla quale si perviene: per lo spazio, l'universo mi comprende e mi inghiotte come un punto.

Ed invero, la prima più elementare eliminazione del soggetto si è attuata rispetto alle categorie dello spazio e del tempo: la rivoluzione copernicana è solo una prima avvisaglia del rovesciamento di quell'immagine cosmologica che inverava, al di là di una accidentale, illusoria multiforme fenomenologia, la struttura profonda della realtà: « le cose tutte quante / hann' ordine fra loro e questo è forma / che l'universo a Dio fa somigliante .... / onde si muovono a diversi porti / per lo gran mar dell'essere, e ciascuna / con istinto a lei dato che la porta » (Par. I, 105-114).

La cosmologia moderna ha dissolto quest'immagine: ha dilatato infinitamente lo spazio e il tempo, sino a ridurre la vicenda umana ad un impercettibile battito in un processo cieco, che sfugge ad ogni riferimento intuitivo, descrivibile soltanto in uno spazio curvo a quattro dimensioni: la vita, la coscienza, la storia perdono in questo quadro ogni intenzione trascendente; la nostra immagine escatologica non sopporta spazi troppo ampi, tempi troppo lunghi.

L'eliminazione del soggetto si è attuata in modo ancor più profondo in tutta la linea della ricerca fisico-biologica, mediante la progressiva eliminazione dei diaframmi che lo separavano qualitativamente dall'oggetto: la vita ricostruita nelle provette del laboratorio, la possibilità di intervenire sul patrimonio genetico, la riduzione dell'attività di pensiero, di autoregolazione, di informazione, di comunicazione a ben definiti procedimenti fisici (vedi la teoria dell'informazione, la produzione artificiale del pensiero) invadono sempre più il regno del soggetto. Che cosa rimanga al di là delle risultanze sperimentali diventa sempre meno palpabile dal punto di vista intuitivo: non è certo la vita nella sua lettura operazionistica, non è neppure il pensiero tout court, è forse il pensiero autocosciente, ma depurato dal discorso, dalla memoria, dal comportamento autoregolato, depurato cioè da tutte quelle note che usualmente ne forniscono l'idea intuitiva.

Il metodo di analisi è sempre lo stesso: non spiegare il meno col più, ma spiegare il più col meno: il composto organico a partire dagli elementi inorganici, la vita a partire dai composti organici, il pensiero a partire da una macchina elettronica, l'intuizione del buon senso comune, a partire dalle convenzioni formali. E più in generale il discorso si estende alla logica e alla matematica (la verità logica è la rispondenza ad arbitrarie convenzioni del gioco assiomatico), alla psicoanalisi (le attività dello spirito sono epifenomeni del fatto sessuale) alla sociologia e alla storia di impostazione marxista (i fatti sociali sono epifenomeni della lotta di classe).

Stabilita l'identità dei confini di questa metodologia con i confini di ciò che ha senso, il sistema che ne consegue è tautologicamente sufficiente e chiuso. Può restare fuori una serie di esigenze esistenziali inappagate: ma basta affermarne la natura patologica ed educare a tacitarle. Del resto, anche rispetto a tali esigenze si può mostrare lo scarso appiglio per serie obbiezioni fondate su elementi intuitivi non assorbibili o non riducibili nell'ambito del sistema.

Il fatto fondamentale è che l'immagine del mondo che emerge *non* è neutrale e plurivalente: non si può pensare di appendervi il discorso teologico

senza rompere la stessa logica che ad essa ha condotto: la logica della riduzione e dell'epoché. Siffatta refrattarietà all'aggiunta di appendici esterne alla logica scientifica, definisce e determina tale immagine in termini negativi rispetto ad ogni alternativa.

8. INCOMPATIBILITA' DELLA FEDE CON LA MENTALITA' SCIENTIFICA

Ormai è venuto il momento di prendere atto del fondamentale conflitto in cui si gioca l'incontro tra la fede e la mentalità scientifica; conflitto che si configura e si definisce nella misura in cui si riconoscono rispettive e separate competenze, in cui si individuano ragioni di compatibilità ed anche di accordo. Il conflitto sta appunto nel metodo diverso che porta a considerare e a valorizzare ciò che dal discorso scientifico è assunto per ipotesi insensato o insignificante.

Occorre rifiutare una posizione eufemistica per la quale si intravveda il conflitto di cui si parla ma si speri di salvare la sopravvivenza alla fede mediante la riduzione umano-sociale del messaggio religioso. La riduzione umano sociale garantisce soltanto una compatibilità transitoria che ha senso culturale sinché si pone in polemica con il precedente contesto teologico, assumendone obbligatoriamente i termini ed i significati; ma diventa vaniloquio senza un tale riferimento. Infatti le indicazioni socialmente valide che si possono desumere dal discorso religioso, nella misura in cui si motivano positivamente in una logica omogenea con la mentalità scientifica, possono perdere senza danno ogni riferimento (che non sia meramente storico) con il più generale discorso della fede.

Occorre altresì rifiutare una posizione esorcistica o di compromesso che ritenga di superare la difficoltà denunciandola con gioia, al fine di arretrare la difesa della fede sugli spalti di una intuizione sempre più pura, liberata da ogni riferimento razionale e culturale. Nell'ambito della mentalità scientifica (che è l'universo in cui oggi si opera) ciò vuol dire semplicemente l'eliminazione a livello sociale del contenuto di quell'intuizione.

9. L'ALTERNATIVA ALLA FUGA

Oggi la sola seria alternativa di fronte alla fuga è l'esplicito rifiuto dell'epoché e quindi della riduzione: un rifiuto che non derivi dalla ricerca di separati ambiti di competenze compatibili con la mentalità scientifica, ma corrisponda al disoccultamento e alla denuncia della contraddittorietà della logica dell'epoché.

Si tratta di una scelta ad un tempo teoretica, morale e politica: il riferimento nell'ambito socio-politico è la crisi progressiva, irreversibile di tutti i capisaldi istituzionali su cui si fondava il sistema sociale; è ormai ben chiaro che ogni recupero ideale delle realtà contaminate dal sovvertimento contestativo non ha alcuna attendibilità nella logica della vecchia impostazione socio-politica. La rivoluzione esprime, nei suoi termini, questa consapevolezza: rifiutando la riforma parziale e accettando per questo il calo dell'efficienza rivendicativa, contraddice finalmente alla logica dell'epoché. Il recu-

pero dei valori sociali compromessi nell'attuale gioco politico si situa al di là della catastrofe, in un nuovo orizzonte culturale, in cui l'uomo si liberi dall'alienazione indotta dall'ingombrante razionalità scientifico-tecnica, dal muro di gomma delle tecniche di controllo e di manipolazione sociale.

Il rifiuto dell'epoché derivante dalla maturazione delle contraddizioni implicite nell'immagine scientifica della realtà, non si configura però in un atteggiamento oscurantista, di denuncia epidermica dei pericoli della tecnica o dello scientismo. Sarebbe questo un tragico errore; riproporrebbe la vecchia assurda frattura che ha portato ad esasperare l'uso dell'epoché.

Il rifiuto della riduzione scientifica deve emergere dall'interno della ragione scientifica, deve costituirne un principio immanente di rinnovamento, deve rappresentarne lo sviluppo trionfale.

In altri termini la logica della *compatibilità* tra la mentalità scientifica e le realtà trascendenti deve tramutarsi in una logica di *trascendimento dialettico* in cui diventa incompatibile la fedeltà all'epoché e alla riduzione. Ma questo è un *segno dei tempi:* l'abbandono o il rifiuto delle problematiche settoriali in vista di « tagli trasversali » interdisciplinari, il progressivo depauperamento qualitativo delle tradizionali ricerche specializzate, e il crescente interesse per i settori *di frontiera* che si pongono al limite dell'universo scientifico per ritrovare con parole nuove e in un'ottica nuova i concetti della logica, della psicologia razionale, della cosmologia, stanno ad indicare che una profonda svolta si sta profilando alle frontiere della scienza: il raggiungimento dei limiti del discorso non induce modificazioni locali, investe tutta la struttura.

10. NUOVE PROSPETTIVE ALLE FRONTIERE DELLA SCIENZA

Infatti il raggiungimento dei confini logici della ricerca settoriale obbliga al rifiuto dell'epoché; in altri termini, l'esercizio dell'epoché esige che il problema non verta sul problema stesso, che la ricerca non verta sulla ricerca stessa, che il discorso non verta sul discorso. In effetti, ciò che è messo tra parentesi riguarda le condizioni a monte su cui si fonda la validità della teoria: e cioè riguarda in certo modo la teoria nel suo complesso, nella sua specificità.

Ora, la riduzione del soggetto agli oggetti sperimentati si completa nel momento in cui l'attuale attività pensante del ricercatore vien ridotta ad una modalità di manifestarsi degli oggetti su cui essa opera; se una tale riduzione viene negata, in ciò, di fatto si contravviene all'epoché affermando l'alterità del soggetto; se una tale riduzione viene accettata, si raggiungono i confini logici del discorso e si esige anche in questo caso il superamento dell'epoché.

Il rifiuto dell'epoché è dunque il coronamento naturale del discorso scientifico che afferma l'eliminabilità del soggetto, e ne è ancora al tempo stesso la dissoluzione (metodologica). Ma ciò che più conta è che tale dissoluzione coinvolge anzitutto il contenuto della mitologia scientifica: di quella immagine cioè che emerge quando l'epoché diventa riduzione.

Infatti, se l'attuale attività pensante è ricondotta a determinate modalità di esplicarsi di processi fisici, tali modalità non hanno alcuna preroga-

tiva di « verità » o di assolutezza rispetto alle molteplici alternative la cui attuale possibilità è condizione necessaria per la determinazione delle modalità stesse. In altri termini, si può pensare che modificandosi le modalità si modificherebbe anche l'attuale attività pensante e potrebbe quindi progettarsi una deformazione del meccanismo materiale cui corrisponda una razionalità contraddittoria rispetto all'attuale: e cioè tale da contraddire il discorso che afferma la riducibilità dell'attività pensante ad un meccanismo materiale. Se si accettasse che una siffatta modificazione corrisponde ancora ad una razionalità ammissibile, ovviamente si otterrebbe un paradosso perché la conclusione che da essa segue contraddirebbe l'ipotesi che la deduce. Si dovrà quindi negare la possibilità di un tale progetto; ovvero si dovrà ritenere che il meccanismo così modificato non risponde più ad una razionabilità corretta. Cioè si dovrà imporre che tutte le configurazioni materiali cui corrisponde un'attività pensante ammissibile sono quelle che soddisfano ad una razionalità atta a dedurre la riducibilità dell'attività pensante alle configurazioni materiali stesse. Ma questo non è altro che un modo più complicato di dire che la razionalità attuale è indipendente da tutte le configurazioni materiali possibili, ossia è un primum logico rispetto a quelle, è « altro » rispetto alla sua riduzione empirica.

Ecco dunque che il quadro della mitologia scientifica si viene rovesciando e svuotando: il soggetto nel momento in cui viene eleminato risorge ad un livello più rigoroso di discorso: e la sua realtà non è più eludibile mediante l'epoché, ma appare come l'unica via d'uscita di un ragionamento condotto sino al punto di esaurirsi in un'aporia.

11. TRASCENDERE LA MENTALITA' SCIENTIFICA

Il rifiuto dell'epoché è una scelta di civiltà. Per la teologia naturale è il recupero del suo spazio vitale che la mentalità scientifica ha vanificato e compromesso. Infatti l'incompatibilità della teologia con la mitologia scientifica oggi prevalente obbliga a trovare una alternativa: la realtà deve poter essere altro da quella che appare dal quadro scientifico. Ci deve pur essere un modo per introdurre nel giro meccanico e cieco degli eventi naturali che la scienza definisce, misura, dipana, correla, la storia della salvezza senza ridurla per questo ad una macchinosa metafora. Ci deve pur essere un modo perché Dio e la vita eterna non siano vaniloquio senza contraddire per questo la realtà mondana nella quale siamo coinvolti e per la quale ci definiamo e ci realizziamo.

Come si è osservato nelle pagine precedenti la strategia che occorre adottare non deve essere la fuga; si tratta anzi di recepire le istanze più profonde, più nuove del tormentato tempo presente, superando i comodi allettamenti che provengono da una logica di compatibilità con la realtà secolare che ormai appartiene al passato, al sistema sociale e politico responsabile dell'attuale crisi sociale. Si tratta di ritrovare le chiavi del Regno che la ricerca di inutile compatibilità con la logica dell'epoché ci ha fatto smarrire. Si tratta, finalmente, di riscoprire, in una nuova dimensione e in un senso nuovo, la metafisica.

12. RIFONDARE LA METAFISICA

La riscoperta della metafisica non vuole essere l'ostinata fedeltà ad un contesto lessicale che è considerato ormai obsoleto. Su questo punto, peraltro, un inopportuno eufemismo ha in certo modo compromesso il discorso, confondendone i termini e nascondendo il nocciolo della questione: è sembrato infatti doveroso da parte cattolica non discutere il rigore probativo del costrutto metafisico tradizionale, affermandone soltanto l'incomprensibilità, l'eccessiva astrattezza per la mentalità moderna (15). All'opposto, il tramonto dei concetti metafisici non deriva affatto dalla loro impalpabilità intuitiva (ad esempio la matematica e la fisica hanno prodotto e divulgato concetti ben astrusi, artificiosi ed astratti) bensì dalla precarietà del loro fondamento logico (16). In altri termini, lo sviluppo della scienza ha abituato a diffidare dell'intuizione immediata; ha spostato di molto i limiti dell'evidenza, ha alienato l'uomo da quel suo buon senso comune su cui si fondava gran parte della metafisica classica.

E questo è un processo irreversibile; sarebbe assurdo, ad esempio, oggi ritenere ovvia l'affermazione « nihil movetur nisi ab alio movetur » che pur risponde ad una osservazione empirica usuale, dal momento che tale osservazione è contraddetta dal principio di relatività che senza dubbio è meglio fondato. Probabilmente quella affermazione ha ancora validità, ma in una accezione traslata, molto meno naturale, con riferimento ad una realtà sovraempirica; è certo però che non potrà essere utilizzata come punto di partenza ovvio e scontato per fondarvi un ragionamento dimostrativo, per il semplice fatto che non è né ovvio né scontato.

I confini tra ciò che è evidente in modo immediato e ciò che non lo è sono stati traslati nella ricerca di un rigore sempre più severo, sino ad esplorare, si può dire, tutto il campo logico della ricerca scientifica, e in questa direzione sono stati conseguiti i risultati più fecondi e più veri.

E' in questa direzione che può innescarsi un discorso metafisico che, lungi dal collocarsi in posizione polemica con la mentalità scientifica o dall'alienarsi da questa nella vana ricerca di separate competenze nel mondo dell'inconoscibile, rappresenti il naturale trascendimento del discorso scientifico in una prospettiva più ampia (metascientifica) che è anzi il fondamento della ricerca settoriale.

La metafisica sorge nel momento in cui non si ritiene scontato ciò che la fisica (in una accezione allargata del termine) ritiene scontato. La realtà metafisica si illumina nel momento in cui appare incompatibile ritenere scontate le premesse che fondano il discorso attuale.

La metafisica non può dunque contraddire i risultati empirici che emergono da un corretto uso della scienza, ma ne delimita e ne qualifica la por-

(15) Si veda ad esempio il discorso sviluppato dal *Catechismo olandese* (supplemento su *les grands points discutés)* sulla incomprensibilità da parte della mentalità moderna del concetto di *sostanza.*

(16) A tutta prima, questa critica può sembrare più radicale o meno rispettosa dell'altra: ma non è così; essa infirma il lessico, non il metodo, impone una ristrutturazione del discorso ma non ne esige il sovvertimento o la ricerca di alternative in nuove improvvisate formulazioni filosofiche.

tata. La definizione data non vuol essere né completa né rigorosa; essa basta però a chiarire il significato operativo della ricerca che qui si vuol proporre. Il superamento e il rifiuto della logica dell'epoché sono impliciti nella considerazione degli elementi che la mentalità scientifica trascura ritenendo irrilevanti. La valorizzazione dell'ovvio, dello scontato, dell'irrilevante è la fondamentale strategia della ricerca metafisica. Tra le piaghe di ciò che è ovvio si nasconde spesso un grande abisso, ignoto, misterioso: ed ivi si può ritrovare quello spazio per il discorso teologico che l'epoché e la riduzione avevano inghiottito.

13. UN ESEMPIO DI APPLICAZIONE DEL METODO

A questo punto è opportuno svolgere un esempio che chiarisca il significato delle indicazioni metodologiche sopra proposte e dimostri l'effettiva portata del procedimento. L'esempio, tratto da un precedente studio (17), si riferisce al concetto di libertà. Anche il concetto di libertà è escluso dalla mentalità scientifica, non perché sia negato o ignorato, ma perché è ridotto al comportamento, e cioè a qualcosa di non molto diverso da un intelligente appagamento degli istinti o dei bisogni, nell'ambito di un processo autoregolato, simulabile, al limite, con l'approssimazione voluta da una *macchina* opportunamente complicata. Il concetto tradizionale di libertà è dunque dissolto nella variopinta fenomenologia dei comportamenti; potrà essere recuperato nella sua integrità soltanto nell'ambito di una « metafisica » della libertà, concepita nel senso sopra illustrato.

Il discorso si parte dunque dal concetto di azione distinguendone le motivazioni, le premesse, le fenomenologia: in una parola, i *fattori*. E' questo l'atteggiamento scientifico: in modo analogo, se volessi considerare un organismo ne dovrei rilevare gli elementi che lo costituiscono, se volessi caratterizzare un concetto dovrei definire la classe degli enti che esso denota, e così via. In una siffatta analisi è dato per scontata una ovvia ipotesi pregiudiziale: che si possa costruire un discorso sulle parti (elementi, fattori, ecc.) che si identifichi pienamente con il complesso (l'azione, l'organismo, il concetto, eccetera).

Questa ipotesi, che caratterizza l'atteggiamento scientifico, è, nel nostro caso, l'esercizio dell'epoché: sarebbe però lecito chiedersi se qualcosa non vada perduto nella riduzione dell'organismo nella sua globalità ad una relazione tra i suoi elementi, o del concetto alla classe delle realtà che esso denota, o dell'azione alla risultante dei suoi fattori, pur nell'ipotesi che l'attuazione dei singoli momenti implichi quella del complesso.

Orbene, nella misura in cui non si ritiene irrilevante questo interrogativo, si contraddice all'epoché e si fonda il momento metafisico. Occorre però verificare se esista effettivamente un ambito concettuale rispetto al quale l'irriducibilità del complesso agli elementi acquisti un significato positivo: a tal fine basta osservare che la considerazione del complesso non implica che le sue parti siano attualmente pensate; ad esempio, se io penso al corpo umano

(17) Benvenuto, E.: *Una nuova introduzione al concetto di libertà*, Renovatio, III, (1969).

non debbo, per questo, pensare attualmente il pancreas o il rene. La distinzione tra il complesso e le sue parti si riferisce dunque all'attuale attività di pensiero: ciò implica, in particolare, che essa esuli da un quadro strettamente scientifico in cui si fa astrazione dal soggetto, in cui il soggetto è eliminato. Tale distinzione si iscrive in un discorso a monte che costituisce la premessa logica di quello scientifico. Questa osservazione può essere rovesciata nella seguente proposizione il cui ruolo è fondamentale per la formulazione in termini rigorosi della problematica metafisica: la differenza tra il complesso e le sue parti è individuabile, dal punto di vista *scientifico,* come *coerenza* del discorso compiuto sulle parti, il quale non può vertere sull'identità di queste con il complesso.

Ora siamo in grado di definire il concetto di libertà: *un'azione libera è un'azione elementare,* ossia è un'azione non identificabile con alcun discorso sui suoi fattori. Si può facilmente dimostrare che la definizione data è pienamente riconducibile a quella tradizionale (l'azione libera è l'azione non costretta da alcun fattore); omettendo per brevità la prova diretta ed inversa, passiamo subito all'ultima fase del ragionamento.

Occorre verificare se esiste almeno una azione libera, ovvero un'azione elementare. Vale al riguardo la seguente proposizione: *l'azione riflessiva è libera.* Per la dimostrazione di questa tesi basta ricordare che l'analisi dell'azione nei suoi fattori impone che essi siano attualmente pensati mentre l'azione prescinde da ciò. Orbene, se è oggetto di esame l'azione riflessiva è oggetto d'esame l'attività di pensiero sull'azione stessa: se quindi si affermasse la liceità dell'atto analitico, si dovrebbe poter ignorare che la riflessione opera diversamente sull'azione e sui fattori, si dovrebbe cioè metter tra parentesi l'attività riflessiva che è invece oggetto attuale di studio (18). La tesi rimane così dimostrata.

* * *

L'esempio svolto non è né completo né rigoroso: ma vuole semplicemente consentire di intravvedere una direzione di ricerca che si iscrive di pieno diritto nella più matura mentalità scientifica e ne costituisce al tempo stesso il trascendimento, liberando i grandi temi della metafisica classica dalle pastoie di un buon senso comune che ormai non è più tale, per rifondarli alle frontiere del pensiero scientifico.

EDOARDO BENVENUTO

(18) Si può rilevare una certa analogia tra questo ragionamento e la versione intuitiva del teorema di K. Gödel (cfr. H. G. Steiner: *Critica dei fondamenti della matematica,* in Matematica 1, Milano [1967]).

Evoluzione biologica e teoria della scienza

II

Nel mondo dell'antichità classica, era la potenza del metodo filosofico di interpretazione, cioè la possibilità di darsi ragione dell'essere in termini di princìpi e cause, che preoccupava i pensatori, al punto di indurli a non tener conto dei limiti imposti a tali interpretazioni dallo stato delle ricerche empiriche in ogni epoca. Questo successivamente li portò a trascurare il loro necessario dipendere dalle scienze dell'osservazione e a lasciare così da parte il còmpito proprio di una vera filosofia della natura, che è quello di determinare le ragioni per ciò che è dato e trovare una spiegazione di questo dato. Al tempo di Galileo e Cartesio, l'uso e la lunga abitudine a un modo di interpretazione convertì questa tendenza in una vera miopia.

Nel mondo post-classico ma pre-darwiniano fu proprio la tendenza opposta che riportò la vittoria. I pensatori di questo periodo furono sopraffatti dalla scoperta della possibilità di una conoscenza universale della natura, che da una parte avrebbe salvato le apparenze sensibili, mentre dall'altra, ricomponendo le vere apparenze nel campo dell'idealità matematica, avrebbe reso attuabile un tipo di deduzione conducente a una misura di previsione e di controllo dei fenomeni fisici del tutto impossibile nell'ordine della spiegazione ontologica.

Ma una simile ricostruzione dell'universo, nella misura in cui i suoi creatori furono così affascinati dalla potenza del loro metodo esplicativo da dimenticarne i limiti, tendeva, per le ragioni più sopra indicate, al meccanicismo e a una visione deterministica della natura come a un punto di arrivo. « Non è più sufficiente osservare che il metodo fisico-matematico era stato sviluppato dai pensatori antiscolastici e che l'eccesso di confidenza nella applicazione della matematica alla natura percepita dai sensi conduceva istintivamente al meccanicismo. Bisogna anche sottolineare che la naturale e incomprimibile spinta dell'intelligenza verso l'essere e le cause, messe di fronte al metodo fisico-matematico, deve quasi necessariamente causare il tentativo di scambiare questo metodo per una filosofia naturale. E' per questa quasi inevitabile illusione che il nuovo metodo scientifico potè fin dal suo principio, per le condizioni storiche della sua genesi, essere contaminato da filosofie ad esso estranee, e diventare dipendente da una me-

tafisica simile al matematicismo di Cartesio... Un caso inversamente paragonabile a quello che aveva legato la metafisica di Aristotele alle erronee teorie della fisica antica » (58).

Allo stesso modo in cui la tendenza esplicativa che dominava nell'antichità classica fu messa bruscamente di fronte alla fisica nel senso moderno della parola, la tendenza esplicativa del tempo moderno e delle così dette scienze esatte (perché formalmente matematiche) è stata messa a sua volta « di fronte alla biologia e alla scienza sperimentale (per non dir nulla delle scienze morali che riguardano la filosofia anche più strettamente) ». (59). Gli evoluzionisti sono diventati molto sensibili su questo punto. Così Mayr, seguendo Scriven, considera che « uno dei più importanti contributi alla filosofia portati dalla teoria evolutiva è quello di avere dimostrato l'indipendenza della interpretazione e della previsione » e che « indeterminazione non significa mancanza di causa, ma semplicemente imprevedibilità » (60). Le ricerche di Randall lo hanno condotto ad accettare la conclusione di Mayr a questo riguardo, sebbene per ragioni leggermente differenti: « Noi spesso pensiamo che questo sia una recente scoperta moderna, perché essa fu dimenticata nel secolo diciassettesimo » (61). E' in questa luce che si apprezzano moltissimo le osservazioni di Hayek riguardanti la teoria contemporanea della selezione naturale: « E' significativo che questa teoria sia sempre stata di ostacolo alla predominante concezione del metodo scientifico. E' certo che essa non si inquadra nei criteri ortodossi di ipotesi e verifica visti come caratteristiche del metodo scientifico. Eppure non si può negare che tale teoria sia diventata il felice fondamento di tutta la biologia moderna » (62). Quello di cui siamo testimoni ai nostri giorni sembra essere proprio quella ricostruzione che non poté prodursi nel secolo diciassettesimo (o diciottesimo, o decimonono) e che forse non poteva verificarsi prima che fosse possibile considerare sul piano concreto, con appropriate maniere, non solo la potenza esplicativa ma anche i limiti intrinseci di entrambi questi semplici tipi epistemologici (63). Perché « chiunque cerchi di lavorare per l'integrazione fra filosofia e scienze sperimentali deve stare contemporaneamente in guardia sia contro un separatismo pigro che contro un facile concordismo e cercare di ristabilire un vitale legame tra essi senza turbare le distinzioni e le gerarchie che sono essenziali all'universo della conoscenza » (64).

---

(58) J. Maritain: « The conflict of methods », p. 535.

(59) Maritain: « The degrees of knowledge, pp. 45-46. Vedi Randall « The significance of Aristotle's natural philosophy », nel suo « Aristotle », pp. 165-172).

(60) Ernst Mayr: « Cause and effect in biology », in « Science », 1° novembre 1961, pp. 1504-1505. Cfr. Michael Scriven: « Explanation and prediction », « Science » 26 agosto 1969, pp. 477-482.

(61) Randall: « Aristotle », p. 184.

(62) F. A. Hayek: « The theory of complex phenomena » in « The critical approach to science and philosophy », Mario Bunge ed., pp. 340-341. Nella sezione V di questo saggio « The theory of evolution as an instance of pattern prediction » pp. 340-343, Hayek pone innanzi molto chiaramente il carattere ontologico « negativo » e « non-immaginativo » della teoria evoluzionistica contemporanea in quanto fondata sul concetto di selezione naturale.

(63) Maritain in « The conflict of methods... », p. 534, esprime un punto di vista simile.

(64) Maritain: « The degrees of knowledge », p. 60.

Ciò che si richiede è né più né meno che una adeguata prospettiva nella quale possa essere raggiunta una sintesi integrativa di tutte le scienze con autonomia propria di ciascuna scienza particolare (65). A questo scopo « due casi debbono essere molto chiaramente distinti: il caso della scienza fisico-matematica con le scienze di cui essa è il modello, da un lato, e il caso delle scienze come la biologia e la psicologia dell'altro lato » (66), scienze di cui la spiegazione filosofica è il modello.

Raramente le strutture essenziali sono generose nel mostrare se stesse sotto l'immediata pressione degli eventi storici; è perciò comprensibile che siamo qui a parlare con il senno di poi. Non di meno, anche se soltanto retrospettiva, la scienza è ancora scienza, e noi dobbiamo distinguere due aspetti molto differenti nella rivoluzione che si verificò sotto l'impulso dovuto al telescopio di Galileo puntato verso il sole, che, scoprendo le macchie moventisi sulla sua superficie, distrusse l'immagine dell'universo fisico fondata sulla perfezione e sulla immutabilità delle sfere celesti.

Non appena fu definita la distinzione fra materia celeste o incorruttibile e terrestre o corruttibile, anche la « causa predominante », della generazione e della corruzione nella sezione sublunare fu rimossa. Questo è il primo aspetto della rivoluzione che cominciò con Galileo.

Le conseguenze di ciò, come evento speculativo e non solamente come evento culturale, possono essere comprese solo sul piano teorico (67). L'analisi tradizionale delle essenze non può essere giudicata adeguatamente se non è pensata profondamente alla luce di osservazioni come questa del famoso evoluzionista Theodosius Dobzhansky: « Se l'ambiente fosse assolutamente costante sarebbe possibile concepire la formazione di genotipi ideali (cioè strutture sostanziali) ciascuno dei quali fosse perfettamente adatto per una posizione determinata in tale ambiente. In questo mondo statico l'evoluzione può adempiere il suo compito e arrivare a un punto fermo (si pensi al Timeo); la fine del processo di mutazione sarebbe il conseguimento definitivo della perfezione. Il mondo della realtà, però, non è statico » (68). Se non psicologicamente, almeno logicamente, ciò comportava per chi voleva rimanere fedele alla maniera esplicativa, che cerca di rendere ragione dell'essere (evitando di elaborare schematismi arbitrari e sufficienti per salvare le apparenze), una immediata e inevitabile conseguen-

(65) Ibid.

(66) « Nella letteratura medioevale il problema dei motori celesti non fu creato dai teologi. Il problema dei motori celesti era un problema scientifico che aveva molti aspetti ed influenze ». (Weisheipl, art. cit. pp. 151-152). Veramente, in pratica tutti i dilemmi neo-scolastici di fronte alla problematica evoluzionista possono essere direttamente ricondotti alla tendenza derivata dalla loro eredità culturale a trattare i problemi scientifici, o puri o mescolati, *modo philosophico:* vedi parte terza dello studio di Adler: « The Conditions of philosophy » (New York, Athenaeum 1965), pp. 231-294, c. 15 in particolare, pp. 250-261, spec. p. 256.

(67) Theodosius Dobzhansky: « Genetics and the origin of species », terza edizione, New York - Columbia, 1951, p. 74.

(68) Cfr. ad es. Ernst Mayr: « Systematic and the origin of species », New York - Columbia, 1942; E. Mayr, E. G. Linsley e R. L. Usinger: « Methods and principles of systematic zoology », New York (Mc Graw - Hill, 1953); Julian S. Huxley: « The new Systematics » (Oxford 1940; George G. Simpson: « Principles of anima taxonomy », New York, Columbia 1961; « Genetics, Paleotolog and Evolution », New York, Princeton, 1949.

za: la scomparsa delle sfere celesti come « causa regitiva », dovevano essere completamente modificate, e per alcuni aspetti abbandonate. Se i fenomeni devono essere interpretati nel quadro di un ambiente dove nulla è libero da sostanziali cambiamenti, se la legge di causalità deve essere rispettata integralmente, la via per comprendere la natura di una specie deve richiedere qualcosa di più che non l'ignorare tutte le peculiarità individuali dei membri che la compongono. I tipi considerati dall'uomo come ideali non sopportano una semplice e immediata relazione con ciò a cui i processi naturali sono destinati. Quando è soppresso l'immediato e invariabile rapporto delle forme alla « causa regitiva », la fissità delle speci è sostituita dalle potenzialità di sviluppo dei soggetti individuali all'interno di una popolazione specifica, le quali debbono realizzarsi in circostanze sia straordinarie che ordinarie. In tale àmbito il problema è quello di comprendere l'evento reale individuale, non come ideale esemplare, ma come il prodotto di una interazione.

Questo aspetto della rivoluzione galileiana rimase semplicemente virtuale, almeno fino a quando la prevalenza della teoria evoluzionistica e lo sviluppo nel nostro secolo, attraverso gli scritti di uomini come Mayr, Huxley e Simpson, di tecniche di classificazione tassometriche gradualmente trovarono la strada per uniformare gli intricati modelli di discendenza filogenetica in linee di evoluzione (69). A questo riguardo è certo necessaria una maggiore riflessione, specialmente a livello filosofico. Ciò non di meno è già possibile in questi termini osservare che il definitivo contributo della rivoluzione galileiana alla filosofia deriva dalle scienze dell'osservazione, intendendo la filosofia come sinonimo del modo fisico naturale di comprensione distinto da quello fisico matematico. Il metodo filosofico, in questo senso, può essere applicato ad ogni scienza o arte capace di riferirsi non direttamente alle forme matematiche, ma alle cause proprie delle cose che essa studia (70). La decisiva differenza fra la visione del mondo classica e quella contemporanea sembra essere data non dalla diversa preferenza per modi esplicativi tipologicamente distinti né da una semplice trasformazione della immagine fisica dell'universo, ma piuttosto da un *datum*, da un elemento di esperienza al quale nessuna costruzione logica può essere sostituita e sulla quale riposano tutte le costruzioni logiche della scienza della natura; cioè dalla percezione che nulla nell'universo è esente da trasformazione radicale.

Il secondo aspetto della rivoluzione che cominciò con Galileo e che ora noi dobbiamo sottolineare non fu puramente virtuale né storicamente né filosoficamente, ma ne costituisce la formalità logica determinante nella storia della cultura. Questo aspetto appartiene alle scienze esplicative piuttosto che a quelle d'osservazione.

Veramente, le implicazioni ontologiche delle macchie del sole erano l'ultima cosa che i rivoluzionari desiderassero perseguire; era sufficiente per essi che quelle macchie solari invalidassero, o piuttosto distruggessero la tradizionale immagine del mondo fisico. Quando comparve lo storico

(69) Cfr. John N. Deely: « The hilosophical dimensions of the origin of species », part. I, « The Thomist », Gennaio 1969, pp. 101-102, testo e nota 50.

(70) Yves Simon: art. cit., p. 97.

conflitto fra la fisica aristotelica e la nuova fisica, ambedue le parti erano convinte che questo fosse un conflitto fra due filosofie della natura (71).

La scienza di tipo fisico-matematico fondata da Galileo e da Cartesio era considerata dai suoi promotori come una filosofia della natura e anzi come la sola autentica. Inoltre le previsioni che essa rendeva possibile vennero messe innanzi come prove della validità del suo metodo (72). « Così avvenne che il meccanismo cartesiano condusse all'obliterazione della vecchia distinzione fra filosofo della natura *(fisicus)* e interprete matematico della natura *(astronomus, musicus)*. Quando noi rileggiamo la grande opera di Newton significatamente intitolata *Philosophiae naturalis principia matematica* ci rendiamo conto che la scienza newtoniana, una volta considerata dai positivisti come l'archetipo della conoscenza positiva, era lontana dall'essersi liberata da ambizioni ontologiche » (73).

I pensatori post-galileiani non esplorarono la possibilità di spiegare i fenomeni della natura nella loro piena realtà fisica come i risultati di interazioni, per i quali è necessario conservare la nozione di unità naturale o sostanziale (74). Al contrario essi fondarono la comprensione del particolare e del concreto applicando ai fenomeni e al loro coordinamento nel tempo e nello spazio le connessioni puramente formali di relazioni matematicamente esprimibili. In questo modo, essi giunsero a cercare come normotipo della scienza moderna una conoscenza « che fosse ad un tempo sperimentale (nella sua materia) e deduttiva (nella sua forma, ma soprattutto riguardo alle leggi circa le variazioni delle quantità considerate) e per questo capace di escogitare continuamente multiformi « mezzi di utilizzazione della natura sensibile (dal punto di vista della quantità, ma non dal punto di vista dell'essere) » (75).

Nell'àmbito di questo tipo ideale, la « validità non è più limitata ai casi che avvengono con regolarità e frequenza ma è caratteristica di ogni evento fisico... Si assume quindi che anche un caso particolare debba per ciò stesso essere conforme a una legge » (76).

Il passo del caso particolare alla legge... è dato automaticamente e immediatamente dal principio della legalità, senza eccezione, degli eventi fisici (77). Cosa accade per il fattore di probabilità in questa nuova visione del mondo? (ed è veramente un quadro, una immagine fisica paragonabile sotto ogni aspetto alla visione propria dell'astrologia delle sfere celesti come onnideterminanti). « La distinzione fra eventi legali ed eventi

(71) E' già un segno della profonda confusione sulla natura dei modi distinti della ragione.

(72) Simon: art. cit., p. 97. Vedi il testo della lettera di Newton a Fr Pardies, citata nella nota 134.

(73) Vedi particolarmente Ashley: « Does natural science attain nature or only the phenomena? » e il suo « Change and process ».

(74) Maritain: « The Degrees of Knowledge », p. 45. Vedi anche Maritain: « Science and wisdom », New York, Scribner's, 1940, pp. 43-44: e Gavin Ardley: « Aquinas and Kant », New York, Longmans, 1950.

(75) Kurt Lewin: « The conflict between aristotelian and galileian modes of thought on contemporary psychology », c. 1 di « A Dynamic theory of personality: selected papers of Kurt Lewin » (New York, Mc Graw - Hill, 1935), pp. 25-26.

(76) Ibid. p. 31.

(77) Ibid. pp. 6 e 25-b26.

casuali » è eliminata (78). Il corso reale della storia, il « configurazionale » nel senso di Simpson, cessa di avere rilevanza casuale e perde perciò ogni potenzialità di mezzo esplicativo; esso diventa l'accidente che deve essere scartato se noi vogliamo comprendere le reali determinanti di un dato processo (79). Le posizioni formulate col metodo esplicativo aristotelico « mostrano un immediato riferimento alla realtà storica data e al reale corso degli eventi » (80).

Per contrasto i concetti formulati col metodo esplicativo galileiano, «in confronto con l'empirismo aristotelico hanno incontestabilmente un carattere molto meno empirico, molto più costruito dei concetti aristotelici basati immediatamente sulle realtà di fatto » (81). Ci si assicura (da chi certamente non ha mai afferrato il tipo di ragionamento tentato da Aristotele e le sue conseguenze in un mondo che non ha cieli eterni) che ogni immediato riferimento alla realtà e al corso reale degli eventi « significa effettivamente rinunciare al tentativo di intendere il particolare evento che è sempre collocato in una situazione determinata » (82). « Al contrario, i concetti galileiani, anche nel corso di un particolare processo, separano il fattore quasi-storico » (cioè il fatto incidentale o configurazionale, il corso reale degli eventi) « dai fattori determinanti le dinamiche » (83). « Così e in modi simili », sostiene Simpson, « la discesa dall'ideale al reale nella scienza fisica è stata aggredita, non affrontandola ma trovando argomenti per ignorarla » (84). Per la verità, se non vi è distinzione fra causale e legale, se il concetto di causalità senza eccezione non è in alcun modo distinto dalla concezione di legittimità senza eccezione, come ci assicura Lewin (85), in breve, se la sola differenza fra il tipo epistemologico di ragionamento incarnato da Aristotele e quello incarnato da Galileo (dopo i Pitagorici e nella tradizione di Platone) è che il primo è illusorio e che il secondo è esplicativo, allora non esiste una via che consenta di considerare la biologia alla Darwin come esplicativa o scientifica. Infatti col tipo epistemologico dei concetti galileiani, i dati della paleontologia e della preistoria generalmente non sono rappresentativi « dei vettori determinanti » della dinamica dei processi evolutivi (86).

Nuovamente è necessario ritornare alla conclusione di Maritain, essendo il solo giudizio capace di sopportare il peso dell'evidenza (87): « Vi sono due modi possibili di interpretare filosoficamente le concezioni della

(78) E' così perché non vi è più alcun criterio per distinguere ciò che avviene a causa del caso o della violenza, tra evento e combinazione, tra causalità senza eccezioni e legalità senza eccezioni: e quest'ultimo caso particolarmente perché nel « modo galileiano » il determinismo della natura è concepito in un senso formalmente matematico piuttosto che ontologico.

(79) Lewin, p. 12.

(80) Ibid. pp. 12-13.

(81) Ibid. p. 31.

(82) Ibid. p. 34.

(83) George Gaylord Simpson: « The historical factor in science », c. 7 di « This view of life », p. 129.

(84) Lewin, pp. 6, 23, 25-26, 26 (nota 1), 31, 35.

(85) Ibid, pp. 33-34.

(86) Una considerazione di questo tipo sembra porsi dietro il giudizio di Mortimer Adler secondo cui Maritain sembra, nella prima parte del secolo XX, « il solo filosofo contemporaneo che ha compreso profondamente il movimento della storia ed il punto in cui siamo »: in « What man has made of man », New York, Ungar, 1937, p. 242.

(87) Maritain: « The degrees of knowledge », p. 171.

nuova fisica. L'uno le trasporta letteralmente, così come sono, nel piano filosofico e spinge così la mente in una zona di confusione metafisica; l'altro discerne il loro spirito e il loro valore noetico in uno sforzo per determinare il loro autentico significato » (88). E' a questa ultima interpretazione che si è condotti dal sorgere della biologia evolutiva.

UN NUOVO CONFLITTO SUI METODI: OSTACOLI IMMEDIATI ALLA TEORIA EVOLUTIVA

Così, considerando attentamente il passaggio del pensiero dall'antichità classica al mondo di Darwin, noi ci troviamo rimandati, non tanto ad Aristotele, quanto piuttosto al tipo epistemologico di spiegazione immanente alla sua filosofia. Questo ritorno però è stato reso possibile dalla scomparsa delle sfere celesti che formavano l'immagine fisica del mondo classico. Ma esso è necessario perché possiamo risolvere « il grave equivoco che, per tre secoli, ha confuso la scienza moderna e la *philosofia perennis* » e che « ha dato origine a grandi errori metafisici nella misura in cui (il modello galileiano) è stato ritenuto capace di esprimere una vera filosofia della natura » (89). Poiché questo ritorno è avvenuto in contrasto con l'egemonia di una forma di conoscenza universale della natura, di tipo matematico, noi dobbiamo riconoscere in esso non il segno di una riduzione o di un impoverimento del pensiero, ma come un miglioramento e un incremento dell'organica struttura e differenziazione del pensiero.

Il metodo fisico-matematico di per sé è stato una mirabile scoperta dal punto di vista epistemologico e « a cui liberato dalle sue pretese ontologiche, noi possiamo assai facilmente assegnare un posto nel sistema delle scienze » (90).

« In ogni caso sembra che una vera filosofia del progresso delle scienze fisiche e matematiche nei tempi moderni debba, proprio perché è suo dovere mostrare con riflessioni critiche i valori spirituali di cui quel progresso è portatore, da un lato rivelare l'essenziale compatibilità di questo progresso matematico e empiriometrico con la conoscenza di tipo ontologico, che è proprio della filosofia; dall'altro lato deve rispettare la natura delle scienze sperimentali, che di per sé sfuggono a una completa matematizzazione, e bisogna rendere giustizia ai loro metodi di lavoro, i quali si estenderanno a zone sempre più grandi del campo scientifico quanto più esse affermeranno la loro autonomia. In effetti sarebbe assolutamente arbitrario rifiutare lo statuto di autentica scienza alla biologia e alle altre scienze dello stesso tipo epistemologico. Questo tipo di conoscenza merita l'attenzione del filosofo e sta giocando un ruolo sempre più importante, forse un giorno preponderante, nel progresso del pensiero speculativo » (91).

E' necessario tenere ben presente queste considerazioni storiche e filosofiche dato che noi ci muoviamo verso una valutazione della conoscenza causale raggiunta dalla scienza evolutiva contemporanea. « Il nostro primo

(88) Ib. p. 41. Vedi Simon, art. cit. 96-101.
(89) Ibid.
(90) Ibid. pp. 200-201.
(91) Eisely: « The firmament of time », New York, Athenaeum, 1963. p. 68.

passo nello sforzo per capire come la vita diventi naturale è di evitare », scrive Loren Eiseley, « la comune inpressione che Darwin con una sola innovazione — naturale selezione — abbia trasformato la prospettiva del mondo occidentale... » La mutazione, la selezione, la lotta per l'esistenza erano tutte conosciute prima di Darwin. Però esse erano viste nel contesto di una diversa visione del mondo [e, dobbiamo aggiungere, principalmente nel campo o nella prospettiva del secondo metodo esplicativo della ragione]. Il loro vero significato fu oscurato o alterato... In effetti, non erano richiesti tanto fatti nuovi ma piuttosto un nuovo modo di guardare il mondo, partendo dalla struttura dei vecchi dati (92).

Eiseley elenca quattro proposizioni che, retrospettivamente, dovrebbero essere chiarite prima che la teoria della evoluzione organica potesse essere accettata dalla scienza. Prima di tutto era necessario avere un'idea dell'antichità della terra. Secondariamente era necessario stabilire che vi era stata una vera successione geologica delle forme di vita sulla terra. In terzo luogo, bisognava afferrare la dimensione della variazione individuale nel mondo vivente e il suo significato nella determinazione del nuovo. E infine, una concezione di un equilibrio relazionale e dinamico doveva rimpiazzare la concezione di un mondo - macchina assolutamente e permanentemente equilibrato. In ultima analisi, fu la chiarificazione di queste quattro proposizioni che rese possibile il mondo di Darwin... e il nostro. Esaminiamo, molto brevemente, ciascuna di esse, una alla volta. E' particolarmente interessante notare che le principali difficoltà che rendono oscure queste proposizioni non derivano dall'antichità classica, ma dalla mentalità del secolo XVII e XVIII, cioè dall'inizio dell'età moderna e, in generale, piuttosto alla matrice scientifica che da quella religiosa dell'illuminismo (93).

Già nei tempi classici la prima proposizione, l'antichità della terra, fu accettata senza discutere. Aristotele sosteneva che la terra esisteva dall'eternità. Il Medioevo cristiano ritenne che l'eternità del mondo fosse filosofisicamente possibile, anche se considerava un dato della rivelazione il fatto che il mondo avesse avuto un inizio temporale (senza qualificare ulteriormente tale tesi).

Furono soltanto i cronologi biblici del secolo XVI e XVII, la cui opera culmina in quella dell'arcivescovo irlandese James Ussher (1581-1656), a esorcizzare l'ultima « illusione » dell'antichità della creazione con la « scoperta » che il mondo era stato creato precisamente nel 4004 a.C.

Per fondare la seconda tesi riguardante la successione delle forme, era necessario procedere ai tentativi di classificazione di animali e di piante raccolti da ogni parte del globo; infatti soltanto quando furono fatti tentativi di classificazione in scala mondiale si moltiplicarono le difficoltà al punto che i successori di Linnéo furono costretti ad abbandonare l'idea che le speci fossero fisse (94).

Da ultimo nel 1815 Cuvier (il grande zoologo francese non credeva all'evoluzione, per quanto egli abbia contribuito più di ogni altro per fon-

(92) Ibid. p. 72.

(93) Cfr. Loren Eisely: « Darwin's century », New York, Anchor, 1961, pp. 23-24.

(94) Si deve aggiungere che il suo intervento si estende « solo alle forme, ai ter-

dare la paleontologia come scienza biologica autonoma) poté ancora sostenere che non erano mai state scoperte forme intermedie. « Una classificazione rigorosa delle forme di vita era una condizione assolutamente necessaria perché un'indagine sull'evoluzione, o anche una semplice ricognizione potesse aver luogo » (95): perciò soltanto le grandi spedizioni scientifiche dei secoli diciottesimo e decimonono resero possibili la ricostruzione « di ciò che fu ». Il primo passo in ogni scienza è conoscere che esiste un possibile soggetto di indagine, « conoscere una cosa dall'altra », come dice Linnéo (96): perciò la possibilità di una visione scientifica dell'evoluzione cominciò con questi viaggi.

La terza proposizione, riguardante l'estensione delle mutazioni e il suo possibile significato come fonte di trasformazione delle speci non era stata accettata nel mondo classico e in quello medioevale. Ma non fu la concezione del metodo scientifico trovato negli *Analytica Posteriora* di Aristotele la causa di questo oscuramento: fu piuttosto l'esposizione di Aristotele ad essere offuscata dall'idea delle speci eterne (97). Questa idea, come abbiamo visto, a sua volta derivò dall'immagine tradizionale dell'universo dei cieli immutabili che mantenevano tutte le trasformazioni entro categorie fisse. Il significato della mutazione divenne un problema aperto con la scomparsa delle sfere celesti. Ma di fatto, l'idea di Ray e Linnéo e altri classificatori del periodo 1750-1859 di speci immutabili in se stesse, cioè fissate senza alcun rapporto ecologico, mantenne tutta la questione nella consueta oscurità. « Molto del chiasso e della polemica attorno alla teoria evolutiva è dovuto a un equivoco. Inizialmente l'evoluzione non aveva alcuna pretesa di offrire una visione del mondo e neppure cercava di surrogare la dottrina cristiana della creazione... La teoria dell'evoluzione in realtà risultò da un conflitto fra due distinte ed opposte teorie biologiche. Fu una rissa in famiglia. La teoria biologica predominante era quella di una creazione fissa e immediata delle speci, questa naturalmente si riferisce poco o nulla alla dottrina teologica della creazione *ex nihilo*. Il concetto della fissità delle speci non è neppure una deduzione logica dalla dottrina filosofica della immutabilità dell'essere, per quanto il genere e la specie di Linnéo portino alcune delle caratteristiche logiche e convenzionali del genere e della specie aristotelici » (98).

Qui di nuovo furono le scienze dell'osservazione che salvarono i teorici dalle illusioni derivanti dalla confusione del secondo modo esplicativo della ragione col primo modo: « Le teorie dell'evoluzione cosmica, del so-

---

mini ed ai nomi usati. Ci sono stati due cambiamenti rivoluzionari nei princìpi della classificazione dopo Linneo »; in Simpson ed altri: « Life », New York, Harcourt 1957, p. 462.

(95) Eisely: « Darwin's Century », p. 15.

(96) A Selection of the Correspondence of Linnaeusand other naturalists from the original manuscripts » J. E. Smith, London 1821, vol. 2, p. 460.

(97) Cfr. le notevoli conclusioni relative alla storia ed alla filosofia delle scienze che emergono alla fine dell'importante studio di Ashley sul « De caelo » di Aristotele: cfr. « Aristotle's sluggish earth », parte II, « The new Scholasticism, XXXII, Aprile 1958, pp. 230-234.

(98) William E. Carlo: « Philosophy Science and Knowledge » - Milwaukee, Bruce 1967, p. 118. Mentre sono d'accordo con la posizione storiografica del Carlo, sono in quasi completo disaccordo con lui in tutta la sua impostazione della questione dell'evoluzione.

le e dei pianeti emersi da nebulose gassose nello spazio, apparvero quasi simultaneamente con i primi indizi della variazione organica. Il cielo Empireo senza tempo era ora guardato come lo stesso mondo corrotto, un luogo di continui mutamenti, di mondi che sorgevano e svanivano. Sebbene il fatto riguardasse una dimostrazione geologica, la nuova estronomia ampliando la dimensione dello spazio implicava un ordine di tempo diverso da quello sinora conosciuto. Il pubblico non afferrò subito le implicazioni di quello che gli osservatori del cielo avevano indicato: ciò sarebbe giunto all'attenzione comune mediante la risurrezione del passato » (99).

Finalmente osserviamo, in relazione alla quarta proposizione di Eiseley, che la concezione del mondo come un equilibrio relativo piuttosto che un equilibrio assoluto, dinamico piuttosto che statico, e l'idea della possibilità di una mutazione organica illimitata, implicita in questa proposizione, sono una conseguenza della rimozione delle sfere immutabili come « causa regitiva »: « Tutto ciò di cui la catena dell'essere aveva bisogno per diventare una teoria evolutiva adulta era l'introduzione in essa di una concezione del tempo come grande quantità e del principio dalla mutabilità della forma. In altre parole, essa esigeva un universo non compiuto ma continuamente in formazione » (100).

Tali idee si diffusero in larga scala solo alla fine del secolo XVIII e anche allora principalmente grazie alla popolarità di un uomo, il conte de Buffon, naturalista francese del diciottesimo secolo che pubblicò una voluminosa storia naturale « così completa e così bene scritta che è ancora nelle biblioteche di famiglia in Francia » (101).

Non appena la chiarificazione della proposizione riguardante il significato delle mutazioni eliminò il fantasma del pensiero tipologico (più esattamente la reificazione dei tipi ideali) la chiarificazione di questa proposizione si liberò del fantasma del preformismo. Questa posizione riteneva che tutte le particolarità fisiche e psichiche, le caratteristiche dell'adulto maturo fossero realmente presenti sebbene in miniatura nelle cellule sessuali, pronte, per così dire, salvo che nelle dimensioni; e che l'evoluzione nel suo complesso risultasse come la costruzione di un progetto. Essa non produrrebbe veri cambiamenti, vere novità, ma consisterebbe nella semplice maturazione di modelli predeterminati (102). Mayr ritiene che il preformismo e il pensiero tipologico costituiscano « due concetti filosofici base che erano precedentemente diffusi, anche se non universalmente accettati », il cui rifiuto fu indispensabile precondizione per la formazione della teoria evoluzionistica contemporanea (103).

---

(99) Eiseley: « Darwin's century », pp. 35-36.

(100) ib. p. 9. E' abituale dove si menziona « la grande catena dell'essere » di fare entusiastici riferimenti al libro del Lovejoy che porta quel titolo. Tuttavia, come Mortimer Admer ha recentemente notato in « The difference of Man and the difference its makes », p. 57, l'entusiasmo per questo singolare studio sulla storia di un'idea deve essere bilanciato con la considerazione che la notevole erudizione del suo autore non impedisce che il libro rimanga chiuso alle distinzioni essenziali e in se stesso inconsistente.

(101) Simpson ed altri: « Life », pp. 804-805.

(102) Theodosius Dobzhansky: « Mankind evolution », New Haven - Yale, 1962.

(103) Ernst Mayr: « Anima, Species and Evolution », Cambridge Mass; Harvard 1963, pp. 4-5.

Ma anche qui, sebbene il pensiero preformista risalga sino a Ippocrate (460-377 a. C.) (104), la sua particolare espressione che faceva ostacolo nella scienza evolutiva risale a Leibniz (1646-1716) e ad altri filosofi e scienziati illuministi che trasmisero l'impulso del meccanicismo newtoniano alla scienza e il suo deismo alla filosofia. In breve, non fu dal pensiero dell'antichità classica e neppure dalla scolastica, che lo diffuse nel Medioevo, che vennero immediati ostacoli al pensiero evoluzionista (fatta eccezione per la tendenza al pensiero tipologico, che con ragione sarebbe stato abbandonato con le sfere celesti che ne erano il sostegno). Gli ostacoli vennero piuttosto da quei settori della cultura che applicarono il secondo metodo di ragionamento, o metodo deduttivo, in una forma letterale all'esegesi della Scrittura, ovvero da quei pensatori peculiarmente moderni, i quali cercarono di sostituire il secondo metodo esplicativo di ragionamento nella sua forma più nobile o matematica al metodo esplicativo propriamente filosofico o fisico naturale, che spiega le ragioni dell'essere: « Se le precedenti analisi sono corrette, noi possiamo constatare che l'errore centrale della moderna filosofia nel campo della conoscenza della natura è stato quello di dare valore di spiegazione ontologica al tipo di confluenza meccanicistica immanente alla conoscenza fisico-matematica, e di ritenere questa ultima come filosofia della natura » (105).

Se Mayr e Scriven hanno ragione nel sostenere che l'organizzazione della ricerca evoluzionistica ha dimostrato l'indipendenza della spiegazione e della previsione, allora, alla luce delle considerazioni essenziali implicite in tale dimostrazione, diventa necessario sapere che l'importanza di Darwin consiste meno in una particolare scoperta che in un ritorno all'antica concezione della scienza come fatti ragionati. Come la presenta Eiseley: « Non fu l'idea di selezione naturale quella che nacque nel 1859, come invece il mondo crede. Al contrario fu una naturale selezione senza equilibrio » (106) (cioè un ritorno alla visione epigenetica di Aristotele dello sviluppo individuale) e « Darwin argomentava che il miglior modo di spiegazione, sia della ripetizione del tipo sia della produzione della novità, era di ammettere un fattore potenziale nel materiale riproduttivo e il processo di sviluppo come progressiva eduzione o realizzazione della forma adulta » (107), senza il costante riferimento dell'insieme alle sfere celesti immutabili, che originariamente erano comunque una spiegazione del secondo tipo di ragionamento (in forma matematica), e che inoltre (come « causa regitiva ») erano la sola garanzia che la relazione fra generatore e generato fosse assoluta e non variabile nel tempo: « Il concetto aristotelico della natura, più l'azione del caso, l'indeterminismo e la causalità non univoca degli altri agenti cosmici naturali, pongono facilmente le dimensioni dello spazio-tempo delle speci naturali nella struttura teorica del suo sistema di scienza naturale » (108).

---

(104) La breve discussione di « Preformism vs. Epigenesis » in Nogar: « The Wisdom of evolution », contiene materiale bibliografico.

(105) Maritain: « The degrees... » cit., p. 184.

(106) Eisely: « The firmament of time », p. 81.

(107) Nogar: « The Widson of evolution », p. 292.

(108) Nogar: « Evolution - Scientific and philosophical dimension of the origin of species » part. I, p. 131 testo e nota 115.

LO STATO DELLA QUESTIONE METODOLOGICA

Non è, a rigore, corretto parlare qui di un ritorno alla concezione antica della natura, cioè filosofica, come opposta alla scienza matematica. La grande teoria di Darwin impone il ristabilimento della distinzione fra filosofo della natura e interprete matematico della natura; essa giunge però dopo che tre secoli di interpretazione matematica della natura hanno cambiato la faccia del mondo. Perciò tale ristabilimento è ora compiuto a un livello più alto e più maturo dello sviluppo culturale che conduce ad una strutturazione organica e alla differenziazione dei tipi di conoscenza reciprocamente irriducibili (e perciò insostituibili). Inoltre, tale restaurazione rende possibile per la prima volta alla filosofia naturale di raggiungere, attraverso una determinazione della disposizione ontologica di questo universo, un'autentica comprensione dell'equilibrio fra il necessario, il contingente e il fortuito nel corso degli eventi: qualcosa di assolutamente impossibile finché la tradizione aristotelica rimaneva « legata a forme invariabili, fondate essenzialmente su finalità fisse e, così, opposta nella sua teoria della conoscenza e interpretazione scientifica a una vera evoluzione della natura » (109). « Una più precisa visione della natura, dovuta al tipo di scienza empirica realistica fondata da Aristotele, rivela che tempo e spazio sono proprietà essenziali non solo di sostanze individuali ma delle speci stesse. Una comprensione del mondo che prescinda dalla struttura spazio-temporale dei corpi naturali è un'illusione. Non si può conoscere la natura di una stella, di un cammello, di una salamandra o di un uomo senza conoscere le loro origini e il loro sviluppo, il luogo e il tempo che li fanno essere ciò che essi sono » (110).

Proprio perché rimane isolata (111), in mezzo alle moderne teorie scientifiche come un tipo di struttura esplicativa omogenea alla natura, la teoria di Darwin preannuncia la soluzione del « dramma epistemologico » dei tempi moderni, la risoluzione del « tragico errore » che ebbe luogo al tempo di Galileo e Cartesio e creò confusione per tre secoli nella scienza e nella filosofia. Per questo, la comparsa della scienza evolutiva non è solo un grande progresso nella nostra comprensione della natura, forse il maggiore progresso nei tempi moderni, ma è anche un progresso spirituale, cioè un progresso nella nostra comprensione di ciò che è la conoscenza stessa, « il suo valore, la sua misura, e come essa possa favorire l'interiore unità dell'essere umano » (112). Il passaggio dall'antichità classica al mondo di Darwin si svolse attraverso vicissitudini culturali, sociali, politiche, religiose, psicologiche, oltre a quelle puramente filosofiche che io ho tentato di tracciare, non ignaro dei difetti dell'esposizione. Esso si trova al di

(109) Nogar: « The God of desorder », Continuum, 4 - 1966, p. 108.

(110) Ibid. p. 109.

(111) Dietro a ciò sta la psicologia freudiana del profondo e la sociologia e la culturologia durkheimiana. In queste correnti che si vanno ora ampliando è presente la rivoluzione nela comprensione scientifica di cui abbiamo discusso i tipi epistemologici. Vedi M. J. Mac Adler: « What man has made of man », New York, Ungarn 1957; R. Mac Iver: « Social causation », New York, Harper, 1964.

(112) J. Maritain: « On human knowledge »; in « The range of reason », New York, Scribner's, 1952, p. 3.

là del raggio della logica dei tipi epistemologici della conoscenza razionale. Tale passaggio deve essere visto non semplicemente come circolare (una rivalità complementare fra due prospettive in alternativa riguardanti l'obiettivo e il metodo dello studio della natura), ma piuttosto come una spirale. Esso infatti si configura come una espressione della tendenza essenziale dell'umana intelligenza a correggere nel suo lungo cammino i propri eccessi, muovendosi così verso la fondazione sia della « libertà ed autonomia che della vitale armonia e mutuo rafforzamento delle grandi discipline scientifiche, mediante le quali l'intelletto dell'uomo si affatica senza tregua verso la verità » (113). Questa è l'unica alternativa a quel disastroso imperialismo nel quale ora l'uno ora l'altro tipo di conoscenza pretende ad un tempo di far fronte a tutte le dimensioni della realtà, cercando così di assorbire ogni autentica conoscenza in se stesso. Essa vorrebbe così sembrare l'unica speranza per il futuro della civiltà umana.

Da un mondo nel quale almeno i cieli parevano esenti da trasformazioni, a un mondo nel quale nulla in modo assoluto è esente da processi di trasformazione: questo è il dato essenziale. E' questo che ci colloca nel mondo di Darwin e non nel mondo classico o medioevale.

E' da questo punto di osservazione (ma quanti anni, quante vite e quanti dolori sono condensati in questo solo punto della nostra biografia collettiva intellettuale!) che noi ora possiamo fare positivo riferimento (dal punto di vista della genesi della cultura) alla filosofia idealistica di Platone e alle modificazioni portate ad essa da Aristotele (114), « mentre dal punto di vista della differenza fra scienze di osservazione e scienze di interpretazione, quel medesimo dato ci costringe, quasi paradossalmente, a dichiarare allo stesso tempo che le filosofie tipologiche di Platone e di Aristotele sono incompatibili col pensiero evolutivo » (115). Ma proprio perché « la mente, ancora più che il mondo fisico e gli organismi materiali, possiede le sue proprie dimensioni, le sue strutture e l'interna gerarchia della causalità e dei valori [sebbene esse siano immateriali (116)] », quel *datum* ci costringe a riconoscere che « inaspettatamente i risultati fondamentali implicati nelle differenze dottrinali fra il sistema di Platone e le vedute di Aristotele oggi sono di nuovo sollevate dal progresso della teoria evolutiva » (117).

Così il darwinismo, più di ogni altra dottrina responsabile della visione evolutiva della realtà oggi predominante, sembra essere stato un evento « dialettico ».

JOHN N. DEELY

(Traduzione dall'americano di Prospero Bonzani)

---

(113) Ibid. p. 11.

(114) Ernst Mayr: « Animal science and evolution », p. 5.

(115) Ibid.

(116) « The degrees of knowledge », p. IX. Per la discussione di questo punto cfr. John M. Deely: « The immateriality of the intentional act as such ». « The new scholasticism », XLII (primavera 1963), pp. 293-296.

(117) Nogar: « The Wisdom of evolution », p. 316.

Il dissenso del « Manifesto »

Il « Manifesto » ha celebrato il suo primo anniversario tra riflessioni pacate e tuttavia non prive di amarezza. I mesi alle spalle non gli hanno risparmiato delusioni; l'avvenire, almeno quello immediato, non è in vena di grandi promesse; e se anche carezza la confortante ipotesi di un « maggio strisciante », il lavoro di rifusione, ricomposizione e ristrutturazione della sinistra italiana si rivela, per sua esplicita ammissione, più lento e faticoso di quanto fosse previsto.

Ben diversamente stavano le cose nel giugno del '69, quando usciva il primo numero della rivista. Il paese era attraversato, allora, da correnti di protesta così impetuose da sembrare incontenibili. Si profilava all'orizzonte una lotta sindacale che, per il tipo delle rivendicazioni e per il fatto di coinvolgere quasi cinque milioni di lavoratori, lasciava sospesi sullo sbocco politico degli scontri. Lo schieramento governativo, nel generale disordine, era incerto, discorde più che mai e già proteso, in taluni settori, verso l'opposizione di sinistra. Il sistema mostrava tutte le sue crepe. La rivoluzione non era dietro l'angolo, ma erano in molti a credere che non fosse troppo lontana. Quanto agli esponenti del dissenso comunista, essi erano ancora nel partito, in posizioni autorevoli, e potevano abbandonarsi a qualche congettura, carica di tentazioni, sul tramonto dei « capi storici » e sulla mancanza di una « nuova leva di dirigenti altrettanto indiscussi » (1).

Tenuto conto di queste circostanze è difficile dire, ora, quale fosse il margine di errore di certe percezioni e previsioni. Il presente, quando si allontana, porta ogni volta via con sé un segreto che nessuno potrà mai decifrare interamente. Perciò non possiamo sapere in che misura fosse infondato e irrealistico il disegno di rovesciare, prima del sistema, la tradizione togliattiana del partito e il gruppo dirigente che la rappresentava, battendo l'una o l'altro sulle linee più qualificanti della loro politica: quelle del moderatismo tattico e della strategia parlamentare, nel quadro nazionale, e quella sostanzialmente filo-russa delle alleanze, nel quadro internazionale (linee che, del resto, sembravano messe in crisi dal corso stesso degli avvenimenti).

(1) « Un lavoro collettivo », n. 7/1969.

Ma se non è possibile pronunciare un definitivo giudizio sulle « occasioni rivoluzionarie » del '68 e del '69, che hanno suggerito l'azione del « Manifesto », è possibile invece riconsiderare l'esperienza di questo suo primo periodo, che doveva essere anche un tempo di ricerche, di innovazioni profonde — così era stato annunciato — nel quadro teorico del marxismo occidentale. « Un anno di vita » — dice Pintor — « non è molto per una rivista, ancor meno per un gruppo politico, ma è abbastanza per una riflessione critica ». Siamo d'accordo con Pintor. Un anno di solito è abbastanza per esprimere il senso di una discussione e di una battaglia politica come quella del « Manifesto ».

Eppure, nel caso in questione, sono molte le cose che restano oscure. Per esempio, la dura polemica contro il partito e contro l'Urss accanto all'orgoglio di una lunga e fedele milizia e accanto all'intatta esaltazione del patrimonio storico e teorico della rivoluzione d'ottobre; la solidarietà con la « primavera praghese », ma il rifiuto del « socialismo dal volto umano », e la controproposta, per la verità non definita, di un « socialismo diverso »; l'impegno ad una riflessione dottrinale e ad una azione politica adeguata alle società industriali dell'occidente, il rifiuto di nuovi modelli e poi il richiamo all'originario radicalismo di Marx e la Cina come vessillo.

Il discorso complessivo del « Manifesto » si muove insomma fra oscillazioni, contraddizioni e silenzi che, alla fine, impediscono di capire pienamente il reale significato delle sue critiche e delle sue proposte. Resta persino imprecisata, per certi aspetti, l'accusa di riformismo al partito, visto che tale riformismo può volta a volta essere inteso come conversione al neo-capitalismo in una prospettiva di cogestione del sistema, come ripetizione manieristica delle tecniche frontiste di avanzata al potere e come ipotesi di organizzazione politica, sociale ed economica ricalcata sul modello dei paesi socialisti del campo sovietico. L'unica cosa veramente chiara è il carattere opportunistico del discorso su un « nuovo blocco storico », dell'appello a nuove alleanze: solo Labor non ne ha capito il senso antipluralistico e il rinvio al ruolo egemonico del Pci.

Resta il fatto che la rilettura di un anno di « Manifesto » è un modo per guardare meglio nel fondo della crisi che tormenta tutte le sinistre, parlamentari ed extraparlamentari, radicaliste e moderate, classiste e interclassiste, internazionaliste e nazional-popolari. E per stabilire se è possibile tracciare un itinerario sul quale far procedere un movimento di liberazione sociale e di umanizzazione del mondo contemporaneo, senza cadere nelle trappole che tante forze — consapevolmente o no — vanno preparando con un'ostinazione e uno scrupolo degni di una causa migliore.

IL PARTITO

Le osservazioni precedenti sono giustificate dal fatto che tutto il discorso politico e ideologico del « Manifesto » nasce e si sviluppa prevalentemente con il carattere di un dibattito interno al Pci. D'altronde c'è una lettera, scritta nel maggio dell'anno scorso da Rossana Rossanda ai « cari compagni » per giustificare la pubblicazione della rivista, dove l'autrice si dichiara, un po' misticamente, « parte del corpo del Par-

tito », e dove dice: « le nostre esigenze non si identificano né possono essere confuse con quelle di alcun gruppo esterno. Sono la nostra storia, il nostro tirocinio anche ideale, la nostra vita nel Partito che ci portano ad essere, oggi, suoi membri in questo modo e con queste esigenze » (2). E c'è, sempre della Rossanda, una lettera dell'ottobre a Berlinguer dove si precisa che il dissenso deve essere risolto « nel partito e col partito ».

Sulla fedeltà al partito, dunque, nessun dubbio. I redattori del « Manifesto » affermano che il Pci è « il vero partito della sinistra di classe », che in esso « si aggrega il massimo delle forze rivoluzionarie », e che in definitiva l'unico problema è quello di saldare una tradizione di cinquant'anni alle realtà storiche emerse con tanta evidenza nella rivoluzione culturale e nel maggio francese: un còmpito, essi notano, non impossibile.

Ora è passato un po' di tempo, il partito è stato inflessibile, il gruppo del « Manifesto », al bando, ha deciso di costituirsi come forza politica organizzata a sinistra del Pci. Ma il suo discorso continua a svolgersi secondo la logica di un dibattito interno e sotto il segno di una immutata fede nei princìpi inviolabili del marxismo-leninismo. Il fatto che il gruppo compia il massimo sforzo di proselitismo a livello delle federazioni e delle sezioni del partito è più che un sintomo: è un segno diacritico. E del resto Pintor, proprio di recente, ha fatto capire che la nuova forza politica altro non vuol essere che « il piccolo motore che riaccende il più grande » (3): una metafora abbastanza scoperta, che si può lasciare senza commento.

Le linee sulle quali si svolge la polemica con il gruppo dirigente del Pci sono tracciate con assoluta evidenza: la tattica parlamentare del partito e il suo rapporto con la maggioranza; gli interlocutori politici e sociali da privilegiare; le scelte internazionaliste del partito. Queste linee convergono e si intrecciano su un ben definito campo di discussione: quello della strategia rivoluzionaria del Pci.

Il gruppo del dissenso comunista contesta la tattica parlamentare in base a due motivazioni di fondo. Il parlamentarismo non può avere sbocchi rivoluzionari perché nello schieramento politico del centro-sinistra non esistono forze in grado di collaborare con il Pci per un autentico balzo a sinistra della società italiana; il parlamentarismo blocca un'alternativa di sinistra perché, avendo il suo rovescio nella rinuncia del Pci ad egemonizzare il « movimento di massa » in una prospettiva di unificazione e di organizzazione del movimento stesso, provoca la dissoluzione delle forze più autenticamente innovatrici: il parlamentarismo, dunque, si risolve in velleità riformistica e tradisce la vocazione rivoluzionaria del partito. Di qui la proposta di sostituire « l'ottica parlamentare » con « l'ottica movimentista ».

La polemica rimanda d'altra parte ad una fondamentale premessa, senza la quale essa non avrebbe alcuna giustificazione: « la crisi del riformismo e la maturità della rivoluzione in occidente » (4), l'effettiva possibilità di realizzare anche nelle società industriali avanzate se non un rapido passaggio alla società comunista almeno un regime di transizione che ne ponga saldamente le basi.

(2) « Due lettere ai dirigenti del Pci », n. 7/1969.
(3) Pintor: « A un anno dal Manifesto », nn. 7-8/1970.
(4) « Un lavoro collettivo », n. 7/1969.

Queste proposizioni non sono, nel « Manifesto », limpide, autoevidenti, come si potrebbe credere a tutta prima. Sono, infatti, collocate in un contesto che presenta parecchie oscillazioni e contraddizioni, non tanto per l'ambiguità dei riferimenti alla politica riformista — che in certe pagine è data come un'ipotesi velleitaria (se si parla dell'Italia) e in altre invece come una realtà che grava sul movimento di classe (se si parla del campo sovietico) — ma piuttosto per un dato, di interesse teorico e pratico insieme, riconosciuto anche dal « Manifesto »: « l'assenza di un'analisi della società e di un criterio generale di interpretazione e di orientamento » (5).

Il dibattito prende, formalmente, l'avvio da un'ipotesi politica agitata nel centro-sinistra e riguardante i « nuovi rapporti » della maggioranza con i comunisti. Non che nelle prime battute si attribuisca esplicitamente al gruppo dirigente del Pci la volontà di prestarsi a ciò che il « Manifesto » considera semplicemente una manovra borghese, il tentativo dell'ala più moderna e avanzata del capitalismo di domare « l'insubordinazione operaia » e di ristabilire così l'equilibrio e la forza del sistema con il contributo dell'opposizione parlamentare di sinistra. Passeranno molti mesi prima che si dica che la direzione del partito aveva preparato da molto tempo l'operazione di avvicinamento; altri mesi perché si arrivi a parlare di « avanzata del Pci verso la socialdemocrazia » e di un progetto di « cogestione riformistica del sistema ». Ed in tutto questo tempo i redattori del « Manifesto » hanno avuto, intanto, la possibilità di precisare abbastanza chiaramente i caratteri e il colore del riformismo e della socialdemocrazia che essi rifiutano.

Nelle prime battute la contestazione del parlamentarismo e del moderatismo tattico viene giustificata col dire che « l'ambiguo clima politico » disorienta le masse, sgretola il movimento studentesco, provoca il processo di autonomizzazione della classe operaia dal partito, favorisce fughe e riflussi corporativi e rende perciò difficile un'alternativa di sinistra per la quale esisterebbero ormai tutte le condizioni.

Ma perché il « Manifesto » ritiene che sia impossibile realizzare una svolta a sinistra sul piano parlamentare? Perché ritiene che manchino, su quel piano, « interlocutori validi », cioè forze politiche che possano « gestire una nuova società e sostenere a tutti i livelli gli scontri che essa comporta ». Appunto in funzione di queste risposte si definisce la posizione del gruppo del dissenso comunista verso tutte le rappresentanze che in parlamento sono alla destra del Pci.

L'attacco contro queste rappresentanze è di incredibile violenza, non lascia spazio a recuperi, a ripensamenti, a transazioni di qualsiasi sorta: e si badi che l'attacco è principalmente diretto contro le frazioni di sinistra della maggioranza.

La notazione che « queste sinistre non hanno nei confronti del sistema dominante la stessa vocazione subalterna delle rispettive frazioni maggioritarie » (6) è incidentale, fuggevole e senza corollari. Non riguarda ad ogni modo il Pri e il Psu, bollati rapidamente come « momenti di ricatto ». Il Psu, anzi, altro non sarebbe che «perno e garanzia di un blocco d'ordine» (7).

(5) Idem.
(6) Pintor: « Un dialogo senza avvenire », n. 1/1969.
(7) « Lotte oggi, politica dopo », n. 7/1969.

Quanto al Psi, si tratta di un partito che « non ha ritrovato né va ricercando una ispirazione e una collocazione di classe, e neppure una linea politica fuori della palude del centro-sinistra ». C'è qualche concessione a Mancini e De Martino ma la sentenza è di condanna: anche il Psi è una componente dell'equilibrio borghese.

Quando viene il turno delle sinistre democristiane il linguaggio è ancora più pesante, perché il « Manifesto » le considera perfettamente integrate in un partito che viene definito, in totalità, subalterno del sistema. Con particolare sarcasmo si colpisce la sinistra « basista », di cui si mette in risalto « la golosa e rivelatrice adesione ad un patto costituzionale con i comunisti » (8). I basisti del resto vengono individuati come appendice di un blocco doroteo-fanfaniano. Donat-Cattin è citato di corsa, insieme a Rumor e Ferri, tra « i piani moderati e il quadripartito », con Fanfani e Carli (9).

« Qual'è oggi » — si chiede Natoli — « nella Dc o nel Psi la corrente (non diciamo i Piccoli o gli Andreotti o i Craxi, ma qualunque altra corrente) che sia capace di gestire seriamente una svolta politica radicale o almeno di battersi per essa? » (10). La risposta è scontata. Le minoranze di sinistra dello schieramento governativo « condividono storia, cultura e orientamenti fondamentali delle rispettive frazioni maggioritarie » (11), sono anche esse « formazioni borghesi, semplicemente interessate a formule ammodernate del sistema » (12). Ma il giudizio conclusivo è sferzante: per queste minoranze « il dialogo con l'opposizione comunista si confonde col proposito di ricavarne una forza contrattuale di cui sono prive » (13).

Le conclusioni di un'analisi siffatta sono prevedibili. Non è possibile costruire un nuovo schieramento politico attraverso spostamenti di maggioranza all'interno di questi partiti e neppure attraverso una scissione e ricomposizione delle loro correnti (14). E' persino illusoria la prospettiva di rifondere gli spezzoni del vecchio Psi: la loro riunificazione sarebbe precaria e provvisoria. Conseguentemente ogni dialogo con queste minoranze sarebbe un non-senso. L'alleanza con il Pci non segnerebbe lo « spostamento » di queste sinistre, le incoraggerebbe invece nella loro corruzione (15). Si tratta, alla fine, di minoranze, secondo il «Manifesto», la cui rappresentatività ha perso « ogni fondamento oggettivo » e i cui « riferimenti di massa », quando esistono, « degenerano spesso in un uso spregiudicato delle fette di potere disponibili » (16).

Il « Manifesto » non risparmia neanche il Psiup. Se alla vigilia delle ultime consultazioni elettorali si avanza l'ipotesi che anche per questo partito lo scontro alle urne fosse in funzione di « successivi incontri », all'indo-

(8) Idem.
(9) « Convergenze parallele per gli anni '70 », nn. 3-4/1970.
(10) Natoli: « Quando, con chi, per che cosa », n. 4/1969.
(11) Pintor: « Un dialogo senza avvenire », n. 1/1969.
(12) « Scheda bianca, scheda rossa, contropotere », n. 5/1970.
(13) Pintor: « Un dialogo senza avvenire », n. 1/1969.
(14) Magri: « Crisi, movimento, alternativa », nn. 2-3/1969.
(15) « Convergenze parallele », nn. 3-4/1970.
(16) Pintor: « Un dialogo senza avvenire », n. 1/1969.

mani del voto si dichiara che il Psiup ha subìto « una sconfitta che ne segna la parabola », in quanto incoraggia nei suoi dirigenti « nuove tendenze opportuniste » che fanno prevedere « una nuova Pralognan » (17). E in ultimo si arriva a scrivere: « il Psiup non è più un problema, è andato felicemente in malora per proprio conto » (18). Ovviamente la critica non si limita alle minoranze, investe tutto lo schieramento di centro-sinistra, che sarebbe in decomposizione e nei « nuovi rapporti » con il Pci cercherebbe un'estrema possibilità di recupero, o, per dirla con la letteratura del « Manifesto », « l'ambiguo complemento, il possibile ossigeno, il provvisorio anestetico, e, nella soluzione d'ordine, la carta di riserva » (19).

Certo, l'analisi è sommaria, esprime più stati d'animo che realtà attentamente documentate. Poiché le forze politiche del centro-sinistra sono indicate dal « Manifesto » come emanazioni dell'ala avanzata del capitalismo, e le loro manovre come scelte strategiche del capitalismo moderno, ci si aspetterebbe un discorso sul corrompimento, sulla disgregazione, sulla decomposizione delle forze capitalistiche che in termini marxisti sono il punto di riferimento del dibattito. Ma sarebbe pretendere troppo. « Le insufficienze teoriche e politiche crescono con il crescere della tensione rivoluzionaria », si dichiara nel primo editoriale della rivista. Da questo punto di vista si può ben dire che la tensione rivoluzionaria del « Manifesto » è all'acme.

Assunta quindi « la disgregazione del quadro politico generale come il dato macroscopico dal quale partire », il « Manifesto » pone perentoriamente al partito il problema di nuovi interlocutori e di nuove alleanze, che il gruppo dirigente dovrebbe cercare alla sua sinistra nel campo dell'opposizione extraparlamentare, nei delusi di tutte le fedi e di tutti i partiti. « Gli schieramenti sociali » — dicono quelli del Manifesto — « devono essere preparati con priorità rispetto a quelli politici » (20), e questa è una enunciazione che potrebbe essere chiara se nel discorso si fosse salvato qualcosa degli schieramenti politici tradizionali, o se fossero prefigurate in qualche modo nuove forze politiche, organizzate partiticamente, accanto al Pci. Ma nel discorso del « Manifesto » manca qualsiasi accenno ad una futura pluralità di partiti, che anzi viene esclusa categoricamente. E non c'è alcun elemento per vedere in una « nuova formazione rivoluzionaria unitaria, al centro di un sistema articolato di movimenti autonomi e di istituzioni di democrazia diretta » (21), alcunché di diverso o distinto dal Pci.

Ad ogni modo, il « Manifesto » identifica i nuovi interlocutori in « tutte le forze che sono l'espressione profonda e permanente della crisi del riformismo e della maturità della rivoluzione in occidente » (22). Bisognerebbe perciò guardare in primo luogo all'« area cattolica » (Acli Fim-Cisl, gruppi ecclesiastici non ben definiti), alle « forze disorganizzate dell'area marxista che cercano nuovi canali per esprimersi e per lottare », al movimento studentesco, ai gruppi minoritari, ai comitati di base, alle forze

(17) « Dopo il 7 giugno », n. 6/1970.
(18) Pintor: « A un anno dal Manifesto », n. 7-8/1970.
(19) Pintor: « Un dialogo senza avvenire », n. 1/1969.
(20) Editoriale, nn. 5-6/1969.
(21) Magri: « Crisi, movimento, alternativa », nn. 2-3/1969.
(22) « Un lavoro collettivo », n. 7/1969.

inquadrate nei « sindacati di classe ». Persino agli « inquilini », che di colpo si trovano (probabilmente con qualche imbarazzo) nell'arco di forze che si riconoscono nel comune rifiuto del riformismo e della democrazia delegata (23) e nella comune pretesa di una nuova scelta internazionalista.

Ecco il « blocco storico » nella versione antitogliattiana, extraparlamentare, ecco le forze che il Pci deve privilegiare come interlocutori politici e sociali, non solo per trovare la forza d'urto necessaria al rovesciamento dell'attuale maggioranza e dell'attuale regime, ma per rigenerarsi, per ritrovare la sua autentica vocazione rivoluzionaria, e il senso della rivoluzione come « rottura dell'ordine di cose esistente ».

Ma, proprio a questo punto, si individua un'altra contraddizione del « Manifesto ». L'idea del nuovo blocco storico sembra nascere dalla convinzione che esiste ormai un insieme di forze unificabili per il loro radicalismo, per il loro comune rifiuto del riformismo, per la comune tensione verso nuove forme di « democrazia egualitaria ». Eppure, siamo ancora nella estate del '69, le grandi lotte d'autunno non sono ancora cominciate e già Magri scrive: « il movimento si intorbidisce, perde la carica e lo slancio unitario che lo aveva caratterizzato nel '68 » (24). E con il passare dei mesi il discorso del « Manifesto » si fa sempre più preoccupato. « Il movimento studentesco, punta avanzata nel '68, è frenato da una crisi che lo divide e lo isola... La classe operaia, impegnata in una lotta in cui sono evidenti contenuti e potenzialità politiche, incontra serie difficoltà nello sviluppo di un'autonoma coscienza rivoluzionaria... La crisi delle forze cattoliche e socialdemocratiche è piuttosto una convulsione e non si traduce in nuovi processi di aggregazione politica... Le forme di organizzazione autonoma e gli embrioni di democrazia diretta non sono cresciuti. Il movimento si placa, almeno provvisoriamente entro un orizzonte rivendicativo ». E infine una sintesi: « Il movimento rivoluzionario, complesso e contraddittorio, mescolato di potenzialità rivoluzionarie e di componenti riformiste, rifluisce entro un più limitato orizzonte, si scompone in spinte corporative o in conati di rivolta ». Quindi una diagnosi: « la spontaneità, che all'inizio è stata molla dello sviluppo quantitativo e qualitativo delle lotte rischia ora di avere un effetto rovesciato se non interviene un fattore di direzione e di sintesi politica ».

Il movimento, insomma, non riesce ad esprimere naturalmente e spontaneamente un'alternativa malgrado il suo carattere radicale. Il discorso critico del « Manifesto », come non risparmia le forze politiche tradizionali così non risparmia « le forze che si riferiscono in un comune rifiuto del riformismo e della democrazia delegata », che, alla fine, risultano anch'esse corporative e riformiste.

Questo discorso critico sui « nuovi interlocutori » ha un preciso significato, e sbocca infatti nella richiesta al Pci di egemonizzare il movimento, di esaltarne la carica eversiva. Bisogna unificare il movimento, e « la chiave di tutta l'operazione » — dicono quelli del Manifesto — « è nelle mani del partito comunista », perché, essi aggiungono, « non c'è critico serio del Pci

(23) « Scheda bianca, scheda rossa, contropotere », n. 5/1970.
(24) Magri: « Crisi, movimento, alternativa », nn. 2-3/1969.

che non gli riconosca un ruolo centrale nella lotta di classe in Italia ». Il Pci « deve spingere per quanto è possibile il movimento e coordinarlo al fine di ottenere in luogo di una crisi strisciante e spontanea uno scontro generale politicamente preparato e diretto ». Il « Manifesto » gli riconosce questo ruolo e questa forza. Il Pci deve arginare il riflusso del movimento studentesco, provvedere alla saldatura fra avanguardie operaie, studentesche, tecniche e intellettuali, predisporre nuovi terreni di aggregazione. Deve essere il demiurgo della rivoluzione.

E' qui che viene in luce il carattere opportunistico del discorso sul blocco storico. L'appello alle diverse forze sociali si risolve in una richiesta di contributi « quantitativi », non « qualitativi ». Le loro tradizioni, le loro ideologie, i loro progetti non contano. Conta solo la tradizione, l'ideologia e il progetto del partito comunista, forza egemone della rivoluzione. Così il rifiuto del partito « monolitico e settario » resta una semplice formula di « persuasione », un pericoloso canto di sirena.

I DUE RIFORMISMI

Chiuse come sono in una concezione rigidamente monopartitica della strategia rivoluzionaria, e pervase di intransigente certezza nel valore scientifico e politico del marxismo classico, la discussione del « Manifesto » e la polemica contro il gruppo dirigente del Pci sarebbero certo inspiegabili se fossero suggerite soltanto da una diversa valutazione circa le tecniche e i tempi dell'avanzata al potere, o addirittura dal solo timore di un « addomesticamento » del partito nel quadro delle attuali istituzioni. Vero che Pintor ha recentemente parlato di un « alto grado di complicità fra le forze politiche che più contano », di « monopartitismo imperfetto », e di un « nuovo ventennio di cogestione riformista » del sistema, già inaugurato, a suo avviso, dalla ormai decisa alleanza dei comunisti con la Dc e il Psi (25). Ma contro questa bruciante denuncia c'è, nella rivista, un complesso di giudizi che non lasciano ombre sul reale significato del dissenso comunista.

In effetti, i redattori del « Manifesto » sono convinti che il Pci « ha un disegno politico a medio termine al quale il movimento di lotta può essere subordinato e che è destinato a mettere in reale difficoltà l'avversario » (26). Dicono: « il Pci non potrà lasciare senza sbocchi il movimento di massa », « un nuovo rapporto con il governo può essere proposto solo in termini che non deludano la spinta e l'attesa popolari » (27). E se un anno fa Pintor scriveva che « la gestazione del centro-sinistra ebbe più dignità e credibilità di quanta ne abbia oggi il discorso sui nuovi rapporti » (28) ora lo stesso Pintor osserva che l'inserimento del Pci nel governo « avviene in forme meno plateali e sprovvedute di quelle che a suo tempo squalificarono Nenni » (29).

(25) Pintor: « A un anno dal Manifesto », nn. 7-8/1970.
(26) « I residui del frontismo », nn. 5-6/1969.
(27) Editoriale, n. 7/1969.
(28) Pintor: « Un dialogo senza avvenire », n. 1/1969.
(29) Pintor: « A un anno dal Manifesto », nn. 7-8/1970.

Tutte queste affermazioni non sono immeditate, non hanno valore di semplici ipotesi, appena sfiorate in vista di successivi approfondimenti. Tantomeno possono essere scambiate per altrettanti *lapsus calami*, un po' sconcertanti ma facilmente emarginabili dal discorso. Sono invece correlate con l'analisi della situazione italiana e internazionale fatta dal « Manifesto »: analisi ribadita nei suoi termini essenziali di fascicolo in fascicolo, e perciò non invalidata da talune enunciazioni che di tanto in tanto saltano fuori dal dibattito, sull'onda di esasperate recriminazioni, per una inaspettata quanto provvisoria smentita.

Il dissenso del « Manifesto » non nasce, dunque, dal timore che l'ala più avanzata e moderna del capitalismo riesca ad addomesticare il Pci. Nella rivista si dice che il disegno di stabilizzazione capitalistica poggia su due pilastri — l'unità dei cattolici e una forte socialdemocrazia — che di fatto sarebbero prossimi al crollo (30). Si dice anche che « un reale discorso della Dc e del Psi con i comunisti determinerebbe « una vera esplosione dei loro pericolanti equilibri interni », una crisi definitiva della loro unità e del loro rapporto con l'elettorato (31). E la prognosi conclusiva è che « il capitalismo italiano non è oggi in grado di garantirsi un equilibrio reale senza stabilire un nuovo rapporto con il Pci, e che, d'altra parte, ogni tentativo di aprire con il Pci un dialogo rischia di far precipitare le sue contraddizioni e le sue crisi ben prima e ben più di portargli soccorso » (32). Neanche nasce, il dissenso del « Manifesto » dalla preoccupazione che gli indugi, le esitazioni, la tattica moderata del partito possano favorire un « riflusso di destra » e perciò, se non altro, il congelamento della situazione per un tempo indefinito. Certo lo spauracchio della reazione fa di quando in quando capolino nel discorso. Non mancano accenni al ritrovato spazio della « pressione classica di destra » (33); a possibili e imminenti esiti « seccamente reazionari » dello scontro sociale (34); ad « un vuoto di potere che sollecita le velleità di controffensiva reazionaria » (35). Né si manca di far intravvedere al movimento di massa un avvenire incerto, un orizzonte oscuro (36). Ma si tratta di un pessimismo più esibito che sentito. Quando in commento alle ultime elezioni si arriva a dichiarare che i risultati elettorali hanno aumentato la capacità di sopravvivenza del centro-sinistra e la sua capacità di gestione del sistema, non si trascura di aggiungere che tale ripresa riguarda verosimilmente solo « il breve periodo » (37). A questo proposito non è di poco conto far notare che il « Manifesto » scarta l'ipotesi di « alternative greche » (38) ed anche l'ipotesi di un ricorso ricattatorio a crisi recessive (39), non perché attribuisca un qualche vigore alle istituzioni e alle correnti democratiche del nostro paese, ma piuttosto perché reputa afflitto da

(30) Magri: « Crisi, movimento, alternativa », nn. 2-3/1969.
(31) « Un inizio ma sùbito ».
(32) « I residui del frontismo », nn. 5-6/1969.
(33) Editoriale, n. 1/1969.
(34) Editoriale, nn. 2-3/1969.
(35) « Lotte oggi, politica dopo », n. 7/1969.
(36) Pintor: « Quali compiti? », n. 1/1970.
(37) « Dopo il 7 giugno », n. 6/1969.
(38) Editoriale, n. 2/1970.
(39) Idem.

una irreversibile debolezza, e lacerato da insanabili conflitti, tutto lo schieramento politico e sociale a destra del Pci. Insomma, per il « Manifesto » i « riflussi di destra » sono impossibili perché « manca un punto di riferimento intorno al quale le forze conservatrici possano ritrovare una convinta unità ». Il sistema non ha vie d'uscita: gli manca sia « la forza per una repressione generalizzata » sia « la fantasia per un recupero riformista » (40). Questo giudizio così drastico, e così ottimistico dal punto di vista di chi lo ha formulato, si spiega con il fatto che i comunisti, siano o no del dissenso, identificano il sistema con il capitalismo: « il capitalismo italiano » — dice Pintor — « è organicamente il più debole dell'Europa moderna, il movimento di massa il più vivace e sperimentato, la struttura istituzionale postfascista precaria, l'instabilità economico-sociale del paese profonda e di difficile superamento » (41).

Per completare il quadro, alla debolezza del sistema viene contrapposta la forza del Pci che, a giudizio dei comunisti del dissenso, ha superato la prova d'autunno, ha saputo accogliere le spinte del movimento stimolandole e mantenendo al tempo stesso intatta la sua compattezza organizzativa e stabile il suo schieramento elettorale (42). Se le cose stanno così, se il Pci « è l'unica forza politica consistente del paese », e se è vero che le sue scelte sono condizionate da un forte movimento di lotta, allora ha ragione Pintor quando dice che « il progettato patto riformista ha solo una funzione di narcotico ».

A questo punto potrebbero sorgere nel lettore molte perplessità. Una delle tesi del « Manifesto » è che « l'ipotesi di una seria politica riformista in Italia non regge ad una analisi della natura e degli orientamenti delle forze politiche » (43). E' una tesi sulla quale si insiste dal primo all'ultimo numero della rivista. Tuttavia il gruppo del dissenso comunista si è costituito proprio per combattere l'ideologia riformista. La lotta al riformismo è il vero senso del dibattito acceso dal « Manifesto », ed è così conclamato che possiamo tranquillamente rinunciare a fare una collezione di citazioni al riguardo.

Dobbiamo concludere che ci troviamo di fronte ad una contraddizione? Niente affatto. La contraddizione ci sarebbe se il vero bersaglio del « Manifesto » fosse il riformismo nella accezione più comune del termine, quella convenzionale, consolidata da molti decenni nel nostro linguaggio e che ora, per comodità, indicheremo più estesamente con il termine di « riformismo democratico ». Ma nella polemica del « Manifesto » il riformismo democratico è una possibilità marginale, difficile da realizzarsi e comunque transitoria. Il vero bersaglio è un altro. Quando si dice che « l'alternativa è tra il passaggio alla società socialista e nuove e più moderne forme di reazione », non è alla reazione borghese che si allude ma a quella collegata ad un diverso riformismo, il riformismo di Stato. In realtà, il vero significato delle accuse al Pci, quasi sempre condensate in formule che per se stesse non si autodefiniscono e potrebbero restare di incerta interpretazione — ritardo

(40) Pintor: « Quali compiti? », n. 1/1970.
(41) Pintor: « A un anno dal Manifesto », nn. 7-8/1970.
(42) Editoriale, n. 7/1969.
(43) « Dopo il 7 giugno », n. 6/1970.

storico, divaricazione fra pratica riformista e vocazione rivoluzionaria, ancoraggio a ipotesi e moduli organizzativi del passato — trovano la loro inequivocabile spiegazione in quelle pagine della rivista che toccano i problemi dell'internazionalismo socialista, il carattere, il bilancio storico, il ruolo degli Stati socialisti, e in primo luogo il carattere e il bilancio storico dell'Urss e della Cina popolare. Nel discorso sulla Russia si chiarisce il significato della polemica contro il Pci, come nel discorso sulla Cina si chiarisce il significato delle proposte e dell'ideologia di cui il « Manifesto » vuole essere, rispettivamente, il veicolo e la bandiera.

Il discorso sull'Urss fornisce la chiave di volta del dibattito: « Una nuova scelta internazionalista » — dice esplicitamente Pintor — « è indispensabile per una coerente lotta antiriformista nel movimento operaio italiano, nella nostra società e in Europa, e per concorrere a promuovere una nuova forza politica e un nuovo schieramento » (44). L'avvertimento è al Pci, che deve voltare le spalle all'Unione Sovietica, ormai colpita da una crisi di immense proporzioni, paragonata a quella che ha distrutto la II Internazionale: « Una crisi di uguali proporzioni » — ammonisce Pintor — « investe oggi la politica e l'ideologia di quella parte del movimento che si subordina al campo sovietico e ai suoi dirigenti anticomunisti ». Ecco l'appello alla lotta antiriformista. Ma il riformismo in causa non è quello dei paesi democratici, non è quello di cui si sta discutendo in Italia. Il riformismo su cui il « Manifesto » spara a zero è quello del campo sovietico, cioè una realtà politica che nell'ottica delle democrazie occidentali è ben difficile chiamare « riformista ».

Su questo filone di analisi e di critiche prende per prima la parola Rossana Rossanda, in un lungo articolo che comincia con l'aggredire « il modello politico ed economico staliniano » in quanto modello che « riduce arbitrariamente la dialettica della dittatura proletaria ad una accentuazione del potere statale e del partito », e si fonda sulla « gestione centralizzata e delegata dell'intero apparato statale e produttivo » (45).

A proposito di questo modello il linguaggio della Rossanda non è privo di eufemismi, parla infatti di « limiti strutturali e sovrastrutturali », di « violazioni della legalità socialista », di « eccessi repressivi » e, infine, di « mancanza di dialettica evolutiva nel campo sovietico ».

Ma se Stalin era il male, per Rossana Rossanda i successori di Stalin sono il peggio. Dal XX congresso del Pcus ha preso vita « una dialettica politica distorta, volta a volta corporativa o liberaleggiante: la tecnocrazia che vagheggia, come in Zacharov, più potere, gli intellettuali che denunciano una condizione umana, il sorgere di modelli di vita evasivi, l'infiltrarsi nella opinione di controverità e di controvalori » (46). Il « Manifesto » non ama il pluralismo e neppure le controversie e i controvalori: tutti con le stesse idee, l'opinione pubblica deve essere monolitica. Tantomeno ama gli intellettuali che denunciano una condizione umana e magari propongono modelli evasivi. L'opposizione intellettuale, lo dice Pintor, è una propaggine della

(44) « Normalizzazione globale », nn. 3-4/1970.
(45) Rossanda: « Le radici della divisione », n. 1/1969.
(46) Idem.

tecnocrazia. La Rossanda sottolinea in cambio le necessità di « meccanismi unificanti », ma non spende nessuna parola per chiarire la differenza che li separa dai meccanismi burocratici e repressivi: ed è forse per questa lacuna che, nel suo discorso, la dittatura burocratica dell'Urss diventa inspiegabilmente causa e conseguenza di se stessa.

Ma procediamo nell'illuminante analisi della Rossanda. I timidi tentativi di Malenkov e di Kruscev di introdurre qualche innovazione in un apparato produttivo gigantesco che non riesce, in un territorio pieno di risorse, ad assicurare i più elementari fabbisogni, diventa la « riconsegna dei settori delicati della produzione ai meccanismi di mercato ». La Rossanda non si sofferma sulla natura elementare dei bisogni che si intendevano soddisfare. Dice soltanto che invece di ricorrere a questi stratagemmi bisognava riflettere seriamente sul « rapporto fra classe operaia, da un lato, e struttura dei consumi, dall'altro »: che sarebbe poi la via maestra per arrivare alla realizzazione di una vera « democrazia proletaria ». Ma intanto non dice nulla sull'attuale struttura dei consumi privati nei paesi socialisti. Sicché resta da chiedersi che cosa intendono per crisi produttiva dell'Est i redattori del « Manifesto », considerato che essi escludono categoricamente una crisi produttiva nell'industria di guerra (47) e non denunciano lacune nei consumi sociali.

Dalla critica delle forme di gestione politica ed economica dell'Urss alla critica della politica internazionale: e qui la Rossanda denuncia non solo la pretesa russa di egemonizzare tutto il campo socialista, su scala mondiale, ma, ancora più rudemente, la « fatale formula della coesistenza » e la rottura dell'accordo atomico con Pechino come prezzo delle trattative di Camp David.

Ma la Rossanda — lei stessa lo dichiara — è figlia non solo della rivoluzione d'ottobre ma anche del XX congresso e cerca qualche giustificazione per il revisionismo, fedelmente accettato, quando militava nei ranghi del partito, per quasi tre lustri. Scrive perciò: « L'ipotesi di Kruscev non mancava apparentemente di coerenza: qualora l'Urss fosse stata in condizioni di superare, attraverso le correzioni interne impresse dal XX congresso, le remore che frenavano lo sviluppo, e l'espansione delle forze produttive avesse raggiunto i ritmi previsti dal "Progetto di programma del XXII congresso per il passaggio entro vent'anni alla società comunista", non solo ogni accordo internazionale che potesse favorire questo evento assumeva un valore oggettivamente generale, ma si poteva delineare una emancipazione del Terzo Mondo fondata sulla crisi dell'egemonia dell'imperialismo sul mercato mondiale e sulla esistenza di un riferimento diverso — il mondo e il mercato socialista, automoltiplicantesi in una piena espansione, e in grado di offrire, come già all'Egitto la diga di Assuan, o l'acquisto della quota zuccheriera a Cuba, una alternativa immediata ai paesi terzi ricattati dagli Stati Uniti » (48).

L'analisi della Rossanda, proprio per questo accenno al calcolo di Kruscev e di tutto il gruppo dirigente sovietico, lascia qualche incertezza. Resta l'impressione che i dirigenti dell'Urss meriterebbero un diverso giudi-

(47) « Normalizzazione globale », nn. 3-4/1970.

(48) Rossanda: « Le radici della divisione », n. 1/1969.

zio storico se fossero riusciti a vincere la competizione economica con l'occidente, e ci si chiede perché il « Manifesto » non voglia approfondire le ragioni di questo disgraziato insuccesso. Ma, nello stesso fascicolo del « Manifesto », Maria Pischel riassume agilmente e lucidamente certe tesi del nono congresso del Pcc che completano l'analisi in modo più brutale ma anche meno ambiguo (49). Infatti i comunisti cinesi parlano decisamente « di una restaurazione di classe operata da una minoranza privilegiata, tecnocrati e burocrati che si sono impossessati a proprio vantaggio delle istituzioni e degli strumenti di produzione collettivi e li utilizzano per mantenere una propria posizione di privilegio e non per garantire lo sviluppo delle masse ». Quanto alle pretese egemoniche dell'internazionalismo sovietico, dicono che « dal punto di vista strutturale, la politica dell'imperialismo e del revisionismo finiscono col coincidere per i meccanismi dello sfruttamento economico dei territori sottoposti, del condizionamento ideologico e della subordinazione militare, così come coincidono gli interessi reciproci per il mantenimento di un certo tipo di ordine internazionale, e cioè la repressione delle forze rivoluzionarie che tendano ad infirmarlo ». I cinesi mantengono ancora una delicata distinzione fra politica imperialista (quella degli Usa) e politica revisionista (quella dell'Urss). Pintor, per parte sua, è più franco e, se rifiuta « la formula semplicistica che vede compiuta in Urss una restaurazione capitalistica », non esita a dire che la teoria della sovranità limitata ha tradotto il leninismo in politica imperiale (50).

Anche Pintor denuncia le insufficienze economiche del sistema sovietico, per cui « le più misurate ipotesi di competizione produttiva con l'occidente sono sepolte sotto il peso di squilibri interregionali, di settore e tecnologici, che investono le capacità stesse di crescita quantitativa del sistema ». Ma soprattutto indirizza la sua requisitoria contro la politica estera della Russia, che avrebbe sacrificato il maggio francese a de Gaulle, il movimento studentesco a Kiesinger e a Brandt, il movimento di massa italiano ad Agnelli. Il patto di non aggressione fra la Germania ovest e l'Urss, la riconciliazione della prima con la Polonia, il dialogo fra le due Germanie, tutto ciò che si può riassumere nella formula della « stabilizzazione giuridico-diplomatica fra Est ed Ovest » è considerato come una sconfitta che riapre al capitale tedesco i mercati dell'Est. Ma Pintor va oltre, fino ad affermare che la Russia è impegnata in « una ricerca metodica di rapporti con i regimi fascisti, dalla Grecia alla Spagna », e che questa ricerca « non risponde solo alle regole intangibili del commercio internazionale, ma a suggestioni politiche ». « Capita di trovare in convegni internazionali, invitata dal Pcus » — osserva amaramente Pintor — « la falange spagnola ».

Per Rossana Rossanda e per Luigi Pintor vi è, da Lenin e Breznev, una sostanziale continuità nel modello sovietico. Foa e Natoli portano nella polemica antisovietica una nota particolare: « Con Kruscev, cinquanta anni dopo, il menscevismo sembra avere la sua rivincita contro Lenin » (51). Per il resto si muovono sulla stessa linea critica, con un più esplicito riferimento al quadro politico-ideologico della coesistenza pacifica come quadro

(49) Pischel: « Mao ha vinto », n. 1/1969.
(50) Pintor: « Normalizzazione globale », nn. 3-4/1970.
(51) Foa e Natoli: « Origini della rivoluzione culturale », n. 6/1970

di stampo revisionista, e di revisionismo di destra, meccanicistico e utopico per quella sua speranza di un mondo senza guerre.

Con Foa e Natoli si sorride più apertamente sul passaggio pacifico al socialismo, sul comunismo dell'abbondanza, sulla « graduale trasformazione dei rapporti socialisti in rapporti comunisti attraverso una progressivamente più ampia fruizione di beni, servizi, tempo libero ». « La concezione krusciov-iana (e sovietica) del "passaggio pacifico" è una concezione globale che investe, per attenuarli, tutti i livelli della lotta di classe nell'epoca della "superiorità del socialismo sul capitalismo" e traccia sviluppi e sbocchi irenici nel socialismo alla storia di tutta l'umanità ». Ma i nostri due autori non credono agli sbocchi irenici, non credono « al rinnovato mito ottimistico del progresso » anche se è un mito in buona parte marxiano. Dicono chiaramente che non vi sono « verità assiomatiche e leggi oggettive » a cui le tesi sovietiche sulla coesistenza pacifica, sul rapporto fra partiti e stati socialisti, sulla competizione economica tra i due sistemi, e via dicendo, possano rimandare (52).

Forse il marxismo non riesce a dare verità assiomatiche e leggi oggettive, se è vero che « persino il contributo fornito sinora dai comunisti cinesi ad una riflessione critica, sia sul piano storico che su quello immediatamente politico, sulla linea strategica di Stalin per la costruzione del socialismo in Urss e per il movimento comunista internazionale è assai carente e lacunoso » (53). Affermazioni che suonano certamente dure agli orecchi di Lucio Colletti, che probabilmente ignaro di tutte le difficoltà di interpretazione in cui si scontrano consapevolmente i suoi compagni, scrive tranquillo: « Il marxismo è una teoria delle leggi del divenire della società », e si dilunga a parlare di esso come di teoria scientifica che « consiste essenzialemnte nella scoperta di nessi causali » (54).

Ma tant'è il redattori del « Manifesto » sono figli della rivoluzione d'ottobre e del XX congresso. Così Pintor dice di aver visto « giustamente, per cinquant'anni, la garanzia della rivoluzione mondiale », parla del valore universale della rivoluzione d'ottobre, e delle sue « immense potenzialità », ma poi si lascia sfuggire un accenno alla « mancata rivoluzione europea, cinquant'anni fa » (55). La Rossanda in un suo articolo fa risalire al dibattito che seguì la morte di Lenin le radici della crisi sovietica (56). Ma in un altro articolo scrive che già in Lenin vive l'acuta coscienza del limite vertical-burocratico del potere (57). In un editoriale le origini della crisi sono addirittura attribuite alla seconda internazionale (58). A quel che dicono i redattori del « Manifesto », la tematica della « vera rivoluzione » non è stata affrontata, o è stata regolarmente abbandonata od oscurata dai movimenti socialisti e comunisti. Ma quale senso preciso può avere, in questo contesto, un richiamo all'« originario radicalismo di Marx »? Come può non entrare il sospetto di una nuova mistificazione?

(52) Natoli: « Monolitismo imperfetto », nn. 2-3/1969.
(53) Foa e Natoli: « Le ragioni della rivoluzione culturale », n. 6/1970.
(54) Colletti: « Tra scienza e utopia », nn. 2-3/1969.
(55) Pintor: « Normalizzazione globale », nn. 3-4/1970.
(56) Rossanda: « Le radici della divisione », n. 1/1969.
(57) Rossanda: « Il marxismo di Mao », nn. 7-8/1970.
(58) Editoriale, n. 1/1969.

L'ALTERNATIVA DI SINISTRA

L'analisi del modello sovietico fatta dal « Manifesto » chiarisce, dunque, la polemica contro il gruppo dirigente del Pci, accusato di riformismo non tanto per la sua inclinazione a « patti costituzionali » con i partiti di centro-sinistra, ritenuti in via di disgregazione, quanto per il suo legame profondo, fideistico con l'Urss, che, secondo il gruppo del dissenso comunista, lascia prevedere facilmente il tipo di gestione destinato a caratterizzare, anche in Italia, la cosiddetta società di transizione al comunismo. Lo dice, del resto, esplicitamente Natoli in una sua violentissima nota contro l'aperturismo di Amendola e i suoi famosi articoli dell'agosto '69 che ponevano perentoriamente il problema dell'inserimento del Pci nell'area di governo. La nota sosteneva l'intempestività della proposta, dichiarava la mancanza di una vera alternativa di sinistra (59). Sulle prime un'affermazione del genere potrebbe riuscire sorprendente. Infatti, la compagine governativa è sgretolata, ha perduto il senso della propria autosufficienza; il sistema vacilla; le masse sono in fermento; c'è, dall'altra parte, un partito comunista compatto, fortemente organizzato, legato alle masse, come gli riconoscono i redattori del « Manifesto », da saldi rapporti: e tuttavia Natoli dice che manca ancora un'alternativa di sinistra. Ma egli si spiega e senza ambiguità. L'alternativa di sinistra manca nel senso che il Pci, in quanto ricalca il modello sovietico, non è in grado di gestire una svolta radicale. Lo sbocco parlamentare della crisi — dice Natoli — « si configurerebbe come aspetto e momento di un mutamento non di governo ma di regime, non di maggioranza ma di classe dominante ». Non si potrebbe essere più chiari. Un Pci che arrivasse al governo senza avere elaborato nuove piattaforme programmatiche, senza aver elaborato un discorso sul potere nelle grandi concentrazioni produttive, senza avere, insomma, ripensato il problema della rivoluzione in occidente, e riacquistato il senso della rivoluzione come rovesciamento globale, non potrebbe far altro che sostituire regime a regime, classe dominante a classe dominante.

Su questa base, si capisce il riferimento di Magri all'avanguardia giacobina che non può — così com'è — fare la rivoluzione, e altresì il riferimento ad altri grandi e gloriosi partiti comunisti dell'occidente che hanno cercato di fare la rivoluzione senza riuscirvi.

Bisogna dunque rompere i condizionamenti storici del Pci, rompere il legame fideistico con l'Urss, scegliere un nuovo internazionalismo. Il nuovo internazionalismo, l'internazionalismo « buono » per i redattori del « Manifesto » è quello che fa capo alla Cina. « Il comunismo cinese » — scrive Pintor — « con i movimenti di liberazione è il punto naturale di riferimento per un rilancio della coscienza internazionalista e dei valori di una società di eguali, per rivivere e pensare la rivoluzione in occidente nel quadro di una strategia mondiale » (60). Ma, aggiunge, « la Cina non è una bandiera da agitare per non camminare con le proprie gambe... La Cina non è, né può né deve essere l'Urss degli anni '20 per l'Europa; non offre scorciatoie ».

---

(59) « Quando, con chi, per che cosa », n. 4/1969.
(60) « A un anno dal Manifesto », nn. 7-8/1970.

Rossana Rossanda è invece di diverso avviso, visto che scrive: « Dagli anni '20 non ci veniva da un paese socialista una quantità così imponente e scoperta di dati su una discussione, anzi su una lotta politica di fondo » (61). Si tratta di dati forniti in modo — aggiunge la Rossanda — « da evidenziare fin con puntigliosa esasperazione le discriminanti fondamentali e ultime di linea ».

Malgrado l'accenno alla « puntigliosa esasperazione » e alle « discriminanti fondamentali e ultime di linea » che per la verità lasciano un poco perplessi, la Rossanda ammette che « non tutto è noto », il che vuol forse dire che qualche « discriminante » ci sfugge, visto che « documenti fondamentali del dibattito all'interno del Partito comunista cinese, compresi gli atti dell'ultimo congresso, non sono pubblici », e considerato anche che « forme e linguaggio hanno sovente da essere interpretati ». Una garbata circonlocuzione, quest'ultima, che consente alla Rossanda di confessare, non troppo apertamente, che alcune cose, anche di quelle note, proprio non si capiscono. Ma la Rossanda qui mette in gioco, perché nessuno possa pensar male dei cinesi, da un lato la loro « specificità culturale » e dall'altro la « nostra eurocentrica ignoranza ». Ma se mettiamo da parte i razziali complessi di colpa per la nostra ignoranza eurocentrica, una cosa risulta chiara: che, un po' per la riservatezza del Pci e un po' per le difficoltà di interpretazione date dalla differenza di cultura, ci sono parecchie cose che del comunismo cinese non sappiamo ancora o non comprendiamo appieno: questo è un dato di coscienza che nessuno può sottovalutare.

La Rossanda non si curva, però, su questa modesta riflessione e dichiara: « Non si tratta per noi di sostituire modello a modello, o cercare nuove paternità internazionali. Semplicemente, di riconoscere che il problema che la Cina ha aperto — quello della natura del socialismo e della sua dinamica — è il problema reale; che lo schema di una radicalizzazione rivoluzionaria, che essa indica, non è una scelta facoltativa, o dovuta al sottosviluppo, ma obbligatoria, e forse anzi la sola comune allo sviluppo e al sottosviluppo ». (62).

Qui il lettore può cogliere due cose. La prima è di ordine generale e consiste nell'osservazione che dopo un secolo e più di pensiero marxiano e marxista, cioè di « socialismo scientifico », il « problema della natura del socialismo » è affrontato per la prima volta dalla Cina. La seconda è di ordine particolare e consiste nella constatazione che la riflessione del « Manifesto » specificatamente orientata sui problemi della rivoluzione nelle società industriali dell'occidente, approda alla scoperta che tali problemi si pongono esattamente come nelle società pre-industriali, anzi sottosviluppate.

Ma ecco la proposizione fondamentale della Rossanda: « Il maoismo ci ha dato la chiave che rende trasparente il meccanismo che domina le società di transizione » (63) e, soprattutto, « ci libera dalla dissociazione ricorrente nel movimento operaio occidentale dagli anni '20, fra un'aderenza ai processi reali vissuta soltanto come subalternità di fronte alla compatta imper-

(61) Rossanda: « Il marxismo di Mao », nn. 7-8/1970.
(62) Rossanda: « Le radici della divisione », n. 1/1969.
(63) Rossanda: « Il marxismo di Mao », nn. 7-8/1970.

meabilità e invulnerabilità del capitalismo e un fare politico tutto trasferito per impotenza nella sfera sovrastrutturale ».

Il linguaggio è un po' duro e civetta non solo, com'è naturale, con Marx, ma anche, lo vedremo meglio tra poco, con Husserl. Quelli del « Manifesto » non si sono ancora posti seri problemi di comunicazione con le masse. Per ora, malgrado l'adesione alla rivoluzione culturale, fanno i più grandi sforzi per qualificarsi come alte espressioni della più accademica e paludata cultura d'élite. Per ora, e qui riprendiamo le parole della Rossanda, « la rivoluzione culturale ci serve proprio perché essa ci offre — evidentemente con tutte le mediazioni necessarie al trasferimento in un quadro storico diverso — la possibilità di uscire da questa dissociazione ».

Per il « Manifesto », grazie all'analisi maoista « viene in luce la complessità e la globalità del modo di produzione capitalistico, la sua persistenza, nella sua concretezza e nelle sue ripercussioni, di coscienza e di cultura, portando il terreno della contraddizione da quantità a qualità, riproponendo integralmente il processo di una riappropriazione del lavoro attraverso una distruzione globale ». In conclusione si arriva pienamente a capire che la rivoluzione non deve essere intesa « come nuova forma di gestione di una società ricevuta, ma come distruzione e ricostruzione di un nuovo essere sociale ».

Semplificando, la Rossanda vuole dire questo. L'esperienza delle cosiddette società di transizione, delle società cioè in cui sono arrivati al potere i partiti comunisti, ha dimostrato che l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione non basta a creare un ordine nuovo, in quanto si ricostituisce in esse una nuova classe di dominio che promuove nuove e vecchie forme di stratificazione sociale e tende, per ciò stesso, non solo a mantenere la distinzione fra governanti e governati ma a perpetuare le ingiustizie sociali che caratterizzano le società capitaliste. « Nelle società di transizione » — scrive la Rossanda sulla scorta del pensiero di Mao — « persiste non come residuo del passato ma come forma intrinseca del presente larga parte del modo di produzione capitalistico; in cui si continua a fondare la disuguaglianza fra gli uomini sul possesso materiale, da una parte, degli strumenti di produzione (possesso non giuridico ma di gestione) e dall'altra sul ripetersi della vendita della forza lavoro come solo mezzo di sussistenza ». Questa non è una scoperta di Mao. Il « possesso di gestione » rimanda al tema della separazione della proprietà dal controllo, ad una celebre opera di Berle e Means (Stati Uniti, anni '30), all'opera ancora più famosa di Burnham sulla rivoluzione dei managers (Stati Uniti, anni '40) e infine a Gilas e alla sua « nuova classe ».

Ad ogni modo i comunisti del dissenso non riconoscono queste ascendenze critiche e non revocano in dubbio la necessità di abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione, « prodotto ed espressione del modo di produzione capitalistico, sua sigla, punto terminale del lungo processo di spossessamento del lavoro umano ». Prendono atto, con Mao, che la proprietà pubblica non è per se stessa « proprietà comune ». Una distinzione filologica di gran momento sulla quale peraltro il discorso non si approfondisce.

Per la Rossanda, ben più importante della differenza fra proprietà pubblica e proprietà comune è l'esame del rapporto fra struttura e sovrastruttura. Infatti di fronte alla constatazione che la proprietà pubblica dei mezzi di

produzione non basta ad assicurare l'emergenza di un ordine nuovo, veramente rivoluzionario, veramente socialista, alcuni marxisti parlano di « incongruenza fra base socialista e fisionomia politica della società », e per ciò stesso stabiliscono una distinzione fra struttura (che investe la proprietà e il controllo dei mezzi di produzione) e la sovrastruttura (i rapporti di potere nella organizzazione economica, politica e sociale). La Rossanda respinge questa distinzione come un grosso errore, che potrebbe orientare il progetto politico essenzialmente sulla sovrastruttura, e a cercare magari la soluzione « sul piano del garantismo e della liberalizzazione ».

La soluzione lei preferisce cercarla prima di tutto nel martoriato passo marxiano che si collega nella introduzione alla « Critica dell'economia politica ». Da questo passo — nota la Rossanda — « non si deduce né un'autonomia in senso revisionista, né una subordinazione, in senso staliniano, della sovrastruttura; ma una sua compresenza specifica, proiezione e forma dei rapporti di produzione come coscienza di sé della società ». Ecco le civetterie fenomenologiche della Rossanda, che, con questa complessa costruzione concettuale, che nessun maggio riuscirà ad intaccare, vuol dire semplicemente che struttura e sovrastruttura, o, più chiaramente, rapporti di potere nell'organizzazione economica della società e rapporti di potere nell'organizzazione sociale e politica, si compenetrano e si condizionano a vicenda. E di qui una conclusione: « La rivoluzione culturale riapre in toto il problema del rivoluzionamento del modo di produzione capitalistico, annulla la falsa contrapposizione dello schema corrente struttura-sovrastruttura, ridimensiona la portata di una rivoluzione politica che non si continui in una rivoluzione sociale globale, ritrova, insomma, interamente la tematica marxiana dell'alternativa totale rappresentata dal socialismo, e quindi vede nella società di transizione il luogo d'una fase della lotta di classe, nuova, ma in senso pieno ».

Si tratta allora di stabilire come può la rivoluzione politica prolungarsi nella rivoluzione sociale (e la rivoluzione sociale, nel discorso precedente comprende anche la rivoluzione economica, visto che l'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione sembra non rientrare nella rivoluzione politica). Ma la Rossanda non cerca di rispondere subito, prende le cose alla larga, e comincia con l'operare un confronto fra il modello di accumulazione sovietico e il modello di accumulazione cinese. Proprio da questo confronto essa deduce come sia erronea « la certezza che l'edificazione del socialismo non può che modellarsi su uno schema tecnico e produttivo non diverso da quello della cosiddetta "rivoluzione industriale", con la sola variante dei "rapporti umani" — le proprietà sui mezzi di lavoro e la distribuzione sociale del prodotto; e di conseguenza l'accettazione di una "competitività" adeguata al modello trainante delle società capitalistiche più sviluppate ». Il consenso del « Manifesto » è naturalmente per il modello di accumulazione cinese, che rinchiude « una concezione globale dello sviluppo », rifiuta una crescita per punte privilegiate di sviluppo, nonché la dicotomia fra città e campagna, fra agricoltura ed industria. Nessuno darà su questo punto torto alla Rossanda, e nessuno disconoscerà che il problema di uno sviluppo equilibrato è anche un problema delle società industriali avanzate dell'occidente. Solo che, ai fini del problema in questione — come trasformare la proprietà pubblica in proprietà comune, o, più largamente,

come assicurare il controllo sociale sui mezzi di produzione una volta che essi siano stati consegnati in totalità allo Stato e al gruppo di potere che lo rappresenta — la denuncia del modello di accumulazione sovietico e l'esaltazione del modello di accumulazione cinese non offrono alcun contributo.

Resta senza risposta la domanda di fondo: come si redistribuisce e diffonde il potere nella società, come si evita la formazione di una nuova classe oppressiva di burocrati e di tecnocrati. Da questo punto di vista l'accenno allo « aspetto sociologico » del modello di accumulazione cinese, cioè allo « sforzo per un ingente rimescolamento sociale della popolazione, riversata dalle città nelle campagne », non dà alcun suggerimento (da noi il rimescolamento sociale avviene al rovescio, dalla campagna alle città). E neppure riesce ad essere in qualche modo istruttivo l'accenno alla « redistribuzione globale del potere attraverso una accelerazione della fusione della figura sociale del contadino e dell'operaio », o quello relativo alla « scelta di uno sviluppo materiale diverso, opposto, fondato su una rapida e contemporanea fuga in avanti e mescolanza delle forze produttive ».

Troveremo allora la risposta alle domande che urgono in un'altra formula « la politica al primo posto »? Purtroppo no, perché anche questa formula resta oscura e si converte in altre formule non meno oscure, quali: « preminenza del politico sul materiale », « rifiuto di ogni oggettività che non sia quella della crescita rivoluzionaria », « dislocamento dell'insieme dei rapporti fra gli uomini senz'altro precedente che non sia il precedente sviluppo storico », « preminenza dei buoni sentimenti sulla realtà pratica ». Cosa è il politico e cosa il materiale, cosa è la crescita rivoluzionaria? Certo, anche queste formule si possono in qualche modo tradurre, ma in mancanza di più espliciti discorsi non si possono che sostituire parole a parole, formule a formule, in un facile gioco letterario che non scalfisce neppure la superficie dei problemi.

Si dirà allora che la chiave di tutto bisogna cercarla nella « riapertura del rapporto partito-masse »: Mao — dice la Rossanda — « riporta il soggetto politico all'interno della società, e riconduce il partito a strumento del proletariato, invece che a espressione in certo modo esterna del proletariato, ristabilendo con chiarezza la presenza e l'importanza d'una dialettica fra masse e rappresentanza politica, il cui asse fondamentale sta nelle masse ». Però è sempre la Rossanda che dice « le masse sono chiamate non solo a giudicare il partito, ma a combatterlo »: chiamate, cioè mobilitate da una superiore volontà. E' la Rossanda a dirci che una lettura di Mao in chiave spontaneista non regge. Ed è la Rossanda che scrive: « Nel corso della rivoluzione culturale quadri, strutture e membri del partito sono stati annullati e ricostruiti non in un rapporto interno, ma come formazione d'una avanguardia nata nel fuoco stesso della lotta »: così nel discorso tornano al posto delle masse le avanguardie come vero soggetto politico. Ed è ancora la Rossanda che avverte: « Mao lascia al partito la funzione di sintesi e di guida ». Così tutto si risolve in una formula ambigua: la riapertura del rapporto partito-masse si fonda « non tanto su una democratizzazione interna (neppure con la variante, in lui classica, della "linea di massa", che ha ancora natura e limite di una vasta consultazione e sperimentazione di base), quanto su un forte spostamento del potere reale ». Sicché quando leggiamo che Mao nega al partito « il trarre legittimità da se stesso

l'essere una sfera politica a priori rispetto all'essere sociale e autoregolantesi » restiamo con l'impressione che il « Manifesto » collochi delle proposizioni filosofiche al posto di più precise realtà politiche.

D'altra parte, nello stesso fascicolo del « Manifesto » (64), Lisa Foa e Aldo Natoli ci ricordano che tutta la rivoluzione culturale è stata una grande manovra autoritaria e rimanda ad una meditata decisione di Mao e alla « decisione del cc del Pcc concernente la grande rivoluzione culturale proletaria ». Ci ricordano altresì la funzione decisiva dell'organizzazione di partito dell'esercito, che i comitati rivoluzionari erano ratificati dal centro, in una prima fase, e insediati dall'alto in un'altra fase, e che la lotta non era solo diretta contro burocrati e tecnocrati ma anche contro larghi settori della classe operaia e contro i sindacati.

Perciò non abbiamo nessuna difficoltà a credere nelle parole della Rossanda quando dice che la rivoluzione culturale non ha visto le masse scatenarsi contro il partito; o quando nega che la rivoluzione culturale avesse natura non-marxista, anarchica e piccolo borghese, o contenuti libertari. Le crediamo quando dice che il « partito ha applicato a se stesso la linea di massa ». Tutto questo non può meravigliarci, convinti come siamo che il partito « moderno principe » rimane, nonostante il dissenso, la parola-chiave del « Manifesto ». E rimane perciò aperto il problema di quali siano le condizioni positive di un superamento della dialettica tra popolo e potere.

GIANNI TAMBURRI

(64) Anno II, nn. 7-8/1970.

Doni preternaturali ed escatologia

La ricerca di un Adamo storico compatibile con i dati della paleontologia, della storia naturale e della genetica della popolazione ha sempre avuto un prezzo rigoroso da pagare: la rinuncia ai doni preternaturali.

Se infatti desideriamo situare il dato biblico all'interno del processo che le scienze interessate alla genesi dell'uomo e dell'ambiente propongono come verosimile, ed anzi certo, l'idea di un corpo umano apparso all'origine non soggetto alla ignoranza, alla malattia, alla morte, e partecipe in qualche modo della incorruttibilità divina, deve essere perfettamente esclusa. Altre vie non vi sono, che rincodurre tali doni a possibilità offerta e non compiuta (e posti quindi come storicamente inesistenti), oppure ricondurli ad un piano spirituale e interiore, vale a dire a simboli, e quindi alla irrealtà nella dimensione loro propria.

E' possibile, inoltre, sostenere che i doni preternaturali posseggono valore e significato non essenziali al racconto delle origini?

L'attuale ricerca teologica sembra spesso inclinata in questo senso. A ciò contribuisce certo il problema costituito dalle implicazioni di natura storico-scientifica connessi a tali doni, ma assieme il fatto che il problema delle origini viene teologicamente affrontato soprattutto in riferimento alla questione del peccato originale e Adamo ed Eva prevalentemente trattati in quanto connessi dal Nuovo Testamento al peccato, e quindi come fondamento della necessità del Cristo.

Un tale tipo di interesse teologico ha per interrogazione chiave non quale sia stata la condizione di Adamo, ma quale sia la ragione che la teologia deve assegnare al dominio del peccato sul mondo, e quindi alla necessità della redenzione.

Il modo corretto di porre il problema appare tuttavia questo: perché la Scrittura e la tradizione hanno visto la condizione del primo uomo come

diversa da quella dell'uomo storico? Quale ragione teologica si può assegnare a questa testimonianza della Scrittura che ne salvi il senso letterale?

Occorre dire innanzitutto che nella prospettiva biblica protologica ed escatologica, principio e fine, appaiono strettamente connessi. Infatti è proprio lo stato di Adamo che i profeti usano per descrivere lo stato futuro dell'umanità: la teofania, l'assenza di violenza attorno all'uomo, questo mutamento cosmico che diviene il nuovo habitat dell'uomo, « i nuovi cieli e la nuova terra », sono collegati nelle immagini profetiche al paradiso adamico: la santa montagna di Jahvé ne è come la ripetizione.

Già nell'Antico Testamento la connessione fra protologia ed escatologia è tale che dal punto di vista stesso della storia del pensiero, delle immagini usate, si può affermare che la protologia abbia determinato il formarsi della prospettiva escatologica. Ed anzi l'annuncio di un mutamento nei rapporti tra Dio e il mondo, che toglie dallo spazio di Dio la violenza, è stato apparentemente reso possibile proprio in quanto il racconto del Genesi involgeva chiaramente un momento preternaturale ed indicava una vita le cui dimensioni non erano quelle dell'esperienza quotidiana, come non sono del resto quelle della storia naturale.

Se non fosse esistito nella Bibbia un testo che indicava una condizione diversa dell'uomo, non si sarebbero potute produrre le pagine dei profeti che rivedevano quel passato divenire, grazie alla fedeltà di Jahvé, la speranza del futuro di Israele e del mondo.

Non è possibile tacere questo nesso, che è il fondamento della dinamica dell'Antico Testamento. Questo ci afferma che il cammino della rivelazione nel cuore di Israele non è stato facile né rettilineo: basta leggere l'Ecclesiaste per comprendere a quale tristezza giungesse la coscienza ebraica privata della prospettiva di un mondo diverso, legata all'idea di una immutabilità dell'ordine del mondo. Ciò che ai pagani appariva perfezione del mondo, alla coscienza ebraica, come, in altro modo, al buddismo, appariva condizione insostenibile.

E' perché vi è un passato diverso che è possibile sperare in un futuro diverso. L'Antico Testamento non afferma esplicitamente questa legge; tuttavia essa si manifesta spontaneamente nell'ordine delle cose che vi è esposto. Non è Israele il popolo chiamato a rispettare il comandamento che Adamo ha infranto? Non sono la pace o la guerra, il bene o il male, il frutto della fedeltà o dell'infedeltà di Israele? L'escatologia non giunge qui come un superamento ed un compimento della prospettiva di Adamo, in funzione della fedeltà di Dio al suo disegno, alla sua prospettiva originaria? Ciò conduce a sottolineare che il rapporto tra Adamo ed i doni preternaturali, vale a dire una diversa dimensione del corpo umano e del suo rapporto con il cosmo (e viceversa), non è un elemento secondario, ma è invece strettamente collegato alla prospettiva propria della Bibbia, la salvezza, espressa nella sua dimensione finale come « nuovi cieli e nuova terra ».

Queste cose risultano ancora più chiare nel Nuovo Testamento: è Paolo che stabilisce nella sua forma più radicale il collegamento peccato-morte; ed è Paolo che vede Adamo e Cristo come antagonisti speculari, di cui l'uno è causa della perdita della effusione dei beni divini, che l'altro invece restaura.

Adamo introduce la morte: il suo corpo non era dunque di per sé destinato alla morte. Cristo significa la resurrezione: cioè il ripristino, in forma diversa e più alta, del rapporto che esisteva già sostanzialmente nell'uomo « terreno ». Nell'Apocalisse l'escatologia di Isaia e il tema dell'albero della vita vengono assieme messi in opera per descrivere la Gerusalemme celeste. Così tutti i temi della pienificazione di Israele, e soprattutto il tema dell'elezione di Sion, cioè il tema messianico, sono usati per indicare l'unità della protologia e dell'escatologia: il comparire della città di Dio è finalmente anche il ricomparire del paradiso di Adamo.

Per queste ragioni ci sembra che la Bibbia contenga una dottrina dell'unità della protologia e dell'escatologia, e che l'inizio dell'uomo e il compimento dell'uomo appartengano al medesimo ordine.

Proprio per questo la Bibbia può contenere una teologia della storia.

La storia è un processo, un divenire che presuppone il peccato come sua causa, ma che ne è ad un tempo anche la pena e il rimedio.

Ai due capi di tale processo, omogenei tra di loro e per questo rivelatori di un tempo superiore al tempo storico ed espressione di una realtà più grande e diversa di quella sperimentata dai nostri sensi corporei di ora, è presente l'umanità perfetta del Risorto e dell'Assunta.

Il carattere di « altro mondo » e di altra dimensione propri della coppia primigenia e dello spazio determinato in cui visse, il paradiso, ci pare dunque qualcosa di irrinunciabile; e ritenere all'opposto di ritrovare Adamo nell'ambito delle ipotesi fornite dalle scienze della natura ci pare un tentativo destinato ad essere perdente — come provano le teorie avanzate sino ad ora — sia sullo scacchiere della teologia che su quello della scienza.

Riguardo a quest'ultimo, esistono sufficienti prove paleontologiche per essere certi che la storia degli esseri viventi è sempre stata dominata dalle leggi della forza e della violenza. Così le età dell'oro e della pace naturale, favoleggiate dai miti primitivi, sono oramai impietosamente smentite dalla scienza. Un « paradiso terrestre » inteso come una sorta di giardino di privilegiati in un pianeta per il resto sottoposto al dolore e alla morte ci descrive un mondo stranamente e assurdamente spartito a metà fra le leggi naturali conosciute del decadimento e della corruzione e quelle della beata perfezione paradisiaca.

E' chiaro che una simile visione, oltre ad essere razionalmente contraddittoria, contrasta con il concetto comune della giustizia di Dio. Infatti che significato attribuire ad un insieme di beni preternaturali contenuto in un ambiente sottoposto alla necessità e alla morte?

Diremo piuttosto che dal punto di vista della scienza, un Adamo individuale e il suo significato in quanto tale sono un non-problema. l'intrusione di una prospettiva arbitraria per rispetto all'oggetto proprio della sua ricerca; per converso un Adamo privato dei doni preternaturali diviene semplicemente un numero uno della serie, incapace di connotare di sé sia il tempo ultimo che l'intermedio; sia l'escatologia che la storia.

La significanza universale di Adamo è un non-problema per la scienza; un Adamo senza doni preternaturali non ha significato per la teologia.

Noi non possiamo accettare che scienza e teologia si contraddicano, o si ripetano: la loro armonia non consiste nella omogeneità delle loro testimonianze, ma nella loro integrabilità. Nel nostro caso la scienza non può affermare un universo escatologico, ma nemmeno escluderlo (tanto meno agli attuali livelli a cui essa è giunta), perché così facendo tradirebbe per ciò stesso se medesima e la propria funzione, che è la ricerca obiettiva della razionalità immanente nell'universo nelle relazioni reali che vi sono inserite.

Quando infatti essa perviene all'esame della realtà ultima di questo universo, della materia, della vita, dove l'indagine sperimentale non ha quasi più senso e applicabilità, e la realtà pare in qualche modo sfuggire al dominio della ragione matematica, non può più coerentemente respingere la necessità di un essere più profondo, oltre i limiti della sua capacità operazionale, se non vuole rischiare di porre il nulla a base e giustificazione dell'esistente materiale. In ogni modo, nel proprio campo, la scienza ha sufficiente credibilità; non è giusto e tanto meno proficuo cercare di forzare le sue conclusioni razionalmente coerenti a combaciare artificialmente con conclusioni diverse, raggiunte per vie diverse e ugualmente accettabili. Essa ha validi motivi per non accettare nel « suo » universo una materialità sovrannaturale come quella del corpo e dell'ambiente iniziale di Adamo. A questo punto diviene chiaro che l'umanità incorruttibile e gioiosa di Adamo non può essere propriamente appartenuta al tempo che tale scienza esperimenta, e dunque alla storia di questo mondo medesimo e di questo universo.

Il carattere di tempo (del tempo fisico, secondo le concezioni più avanzate) è infatti quello di una dimensione, vale a dire di un qualcosa intimamente e indissolubilmente connesso alle caratteristiche fisiche di un universo, sì da non avere in realtà alcun senso senza un tale substrato e le sue particolarità. Se dunque l'ambiente e il corpo dell'uomo iniziale possedevano caratteristiche diverse da quelle che appartengono a « questo » universo, per ciò stesso dovevano essere collegati ad un tempo diverso che non questo tempo, e in conseguenza ad una storia diversa e ad una differente realtà universale. Uno stesso tempo non può infatti rimanere collegato a differenti nature e rimanere assieme un unico tempo: non appare razionalmente possibile godere di beni preternaturali e vivere assieme all'interno di questo universo.

Ciò conferma che l'aggettivo terrestre con cui viene qualificato il paradiso di Adamo non deve riferirsi a questa terra e a questo mondo, bensì alla terra nuova e alla storia nuova: in una parola al tempo e alle dimensioni escatologiche. Adamo ed Eva non erano all'inizio di questo mondo e per questo mondo: la loro realtà era forse più alta e sublime di quanto pensiamo, e appare anzi, per vari aspetti, simile alla realtà che il Cristo ha riscattato per noi sulla croce. Le dimensioni del mondo di Adamo si pongono pertanto ai limiti della storia del mondo presente, la concludono ai due capi e per ciò stesso la unificano, le coesistono, e quindi la comprendono e ne sono il fondamento.

Tale nuovo mondo appare dunque in qualche modo contenere in sé il nostro universo materiale connaturato a leggi di morte, come una super-

vita che contenga una vita, una natura immortale che esprima una natura mortale e giustifichi il suo essere motivando il suo divenire.

Quel regno dei « Cieli », in cui le parole dell'espressione sembrano accennare ad una dimensionalità complessa e inesprimibile, e verso cui sono ascesi il Risorto e Maria, è dunque un mondo più reale e più vero, preparato per una umanità più perfetta e più vera di quella nostra corruttibile, con la sua coscienza di creatura esiliata. Anzi, è propriamente il « vero » universo, la materia nuova in cui già ora vive la prima carne trasfigurata e in cui, fin dall'inizio, doveva abitare una stirpe di uomini senza peccato.

Il medesimo, altissimo grado di realtà sta all'origine, come alla conclusione, di questa nostra storia materiale ed umana: la prima forma, come la forma suprema ed ultima, sono l'identica forma escatologica.

* * *

In conclusione, accettando la descrizione del Genesi come avente natura escatologica, e non semplicemente preistorica o protostorica, rinunciando ad ogni concordismo arbitrario, i problemi non si complicano, ma si semplificano, perché le realtà sono collocate nell'ordine loro proprio.

Rifiutando d'altro lato l'idea di questa supervita contenente l'universo e la sua storia, non esiste via diversa che non porti al suo limite ad annullare ogni dimensione religiosa, affermando l'unicità e la solitudine del nostro universo (senza poter giustificare la sorgente della sua esistenza), e che Dio è totalmente altro, e inaccessibile, rispetto ad esso.

La conservazione e la valorizzazione dei doni preternaturali appaiono dunque essenziali per comprendere la realtà di Adamo, destinata a rimanere senza soluzione, se si degrada a mito il racconto del Genesi e si cerca di collocare nella preistoria (in conflitto con la scienza), o nella storia delle religioni, la prima figura umana ed il suo significato.

Questa tesi non implica nei confronti del monogenismo e del poligenismo nessuna scelta o ripulsa a priori, anche se i dati biblici si adattano ovviamente meglio al monogenismo che non al poligenismo.

Possiamo però dire che il corpo di Adamo, come corpo glorioso decaduto, appare conforme all'homo sapiens e non agli ominidi antecedenti.

Una storia del corpo destinato a divenire umano è configurabile come diversa dalla storia dell'uomo. Jacques Maritain ha usato della dottrina tomista sulla genesi dell'anima per illustrare una possibile uguale genesi della specie (distinzione tra anima animale e anima spirituale).

In tal modo lo spirito apparirebbe in Adamo come il fondamento della divinizzazione dell'uomo e la prefigurazione, dopo il peccato, del ritorno del corpo umano a corpo glorioso. Lo spirito è dunque il vincolo del corpo di morte con il corpo di gloria. Rimane esclusa ogni svalutazione del corpo così come ogni esaltazione in senso anticorporeo dello spirito: ma assieme rimane chiaro che il vero corpo dell'uomo, che è pienezza per lo spirito, è il corpo di gloria destinato ad essere la sola realtà umana dopo la fine del tempo storico.

Si fa dunque più luce sul disegno primitivo di Dio: non ci troviamo più di fronte a un problema che ammette, altrimenti, senza dubbio, diverse soluzioni, ma ognuna in qualche parte contraddittoria o insoddisfacente. E anzi raccogliendo l'integrale testimonianza della Scrittura e della tradizione possiamo avvicinarci ad una dimensione nuova e ulteriore della realtà, che finalmente è la realtà della fede (1).

GIORGIO FABBRI

(1) Questo testo era già scritto quando abbiamo letto nella rivista delle facoltà dei gesuiti canadesi « Science et Esprit », nel numero maggio-settembre 1970, un articolo di R. Pendergast intitolato *The shattered mirror: Sin in the cosmos;* un articolo che accetta di considerare il peccato non semplicemente come una dimensione antropologica, come una realtà storico-sociale, ma come uno stato della materia.

L'universo che noi conosciamo mediante la scienza è, secondo il Pendergast, un universo già determinato dal peccato: le leggi fisiche, quale noi le conosciamo, che ci dipingono una tensione delle entità inferiori a sottrarsi alla legge delle composizioni superiori, causandone così la morte, è un universo frutto del peccato. Tale peccato è il peccato angelico: gli angeli sono infatti visti, seguendo un'ipotesi del Rahner, come « le ultime fondazioni del naturale ordine delle cose che determinano il retto corso degli eventi ».

Ora proprio questa relazione fonda per il Pendergast la possibilità del peccato. Questa ipotesi non riduce il peccato originale ad una dimensione meramente storica e sociale: siamo fuori da ogni riduzione del peccato allo spazio morale e sociale. Ma delle posizioni antropocentriche, che egli pur trova superficiali, l'autore conserva un punto essenziale: quello di eliminare Adamo come persona.

Nella nostra ipotesi l'ordine cosmico presente è l'ordine creaturale come tale: nella ipotesi del Pendergast la realtà fisica è essenzialmente deviata, l'universo è corrotto nel suo fondamento. Questo giudizio non sembra potersi fondare sulle fonti teologiche. Per queste fonti, in particolare per il Nuovo Testamento, la potenza di Satana è relativa all'uomo non relativa al mondo. Il mondo, creato buono da Dio, rimane sotto il governo divino. Il peccato angelico incide sulla realtà terrestre mediante il peccato umano.

La nostra ipotesi conserva tutti i dati tradizionali: ma ritiene che il mondo della resurrezione sia il vero fondamento di questo mondo, che in sé non trova le proprie ragioni. E ritiene che questa realtà, che è oltre questo mondo, possa manifestare fin da ora in questo mondo la sua presenza. Adamo è una forma di questa manifestazione, e così il momento terreno in cui Adamo visse: il tempo escatologico e il tempo cosmico erano da lui convissuti come una esperienza omogenea. E ciò era anche una presenza escatologica che trasformava attorno ad Adamo le leggi stesse dell'ordine creaturale, così come accade ai corpi gloriosi.

Per noi il mondo escatologico è attuale e contiene il mondo creato: per il Pendergast esso è una possibilità sciupata che Dio restaurerà alla fine dei tempi. I due diversi mondi comportano tempi e spazi contestuali, non semplicemente successivi: perciò ci pare più coerente la nostra posizione.

Analogia e dossologia

L'analogia si pone come termine intermedio tra l'univocità e l'equivocità. Analogia significa quindi qualsiasi stabilità per mezzo di un confronto. Analogia è l'« uguaglianza di rapporto in una diversità di essenza, secondo un medesimo rapporto ». L'analogia ha quindi un carattere relazionale. Di per sé l'analogia apparterrebbe alla logica, perché è un genere di denominazione, tuttavia il concetto di essere fonda l'analogia nel nome di essere: « analogia entis » (1). L'analogia dell'essere (analogia entis: analogia reale) e del concetto dell'essere (analogia logica) è basata sulla analogica comunanza e differenza di ogni ente nel proprio essere. L'attuale capacità conoscitiva dello spirito umano può cogliere l'essere stesso solo nell'ente, ma poiché l'essere è trascendente, allora la comprensione analogica di esso costituisce la base originaria per ogni comprensione univoca degli enti singoli.

L'analogia entis si rivela quindi di una importanza estrema nella riflessione teologica su Dio. Essa poggia sul fatto che la conoscenza umana è « sempre ed originariamente rivolta al mistero assoluto, che le è dato in modo inoggettivabile, senza che la caratteristica di mistero annulli il fatto di essere dato, e il fatto di essere dato annulli l'incomprensibilità di Dio » (2).

Tuttavia a noi qui interessa poco condurre avanti la riflessione simbologica o speculativa sul problema dell'analogia, mentre interessa contestualizzare l'intervento del Pannenberg in un dibattito più ampio ed organico. Tentiamo quindi una breve panoramica storica della problematica sull'analogia.

Trascurando l'analisi storica del problema nell'età greca (Aristotele, Parmenide, Eraclito) e nel medioevo (Tommaso e il problema di Maimonide; Lateranense quarto e il problema in Gioacchino da Fiore), ci limitia-

(1) Cfr. G. Söhngen, Analogia: Dizionario teologico, I, Brescia 1968, 77-92.

(2) Analogia: Dizionario di teologia (a cura di K. Rahner - H. Vorgrimler), Brescia 1968, 14-16.

mo all'analisi del problema in Paul Tillich, Karl Barth e nella moderna teologia cattolica.

Il problema dell'analogia è centrale in Tillich. Egli vi fonda tutto il suo sistema ed ha solide fondamenta. Bisognerebbe quindi delineare il pensiero di Tillich nella sua globalità. Ma qui non è possibile. Tillich, contrariamente a Karl Barth, afferma con una certa insistenza l'analogia entis (che corrisponderebbe alla sua dottrina del simbolo) e ne coglie lo sviluppo nella dottrina su Dio. « Solo l'analogia entis ci dà possibilità e diritto di parlare di Dio. Essa si fonda sul fatto che può essere pensato come il « das Sein-Selbst » (ipsum-esse) » (3). Dio è ciò che è, è l'essente in sé, è il « das Sein-Selbst », la potestà infinita dell'essere. Secondo Tillich questa è l'unica designazione diretta possibile e non simbolica su Dio e deve essere necessariamente così, poiché se così non fosse, allora esso sarebbe subordinato a qualcun'altro (come Zeus era subordinato al fato). Come sussistente in sé, Dio trascende l'opposizione tra essenza ed esistenza, ed è questo il motivo per cui non si può dire che Dio « existit ». Il problema dell'esistenza di Dio né può essere posto né vi si può rispondere. Infatti, se lo si ponesse, si cercherebbe l'esistenza di colui che trascende l'esistenza, ed allora si dovrebbe negare Dio come Dio. Dio quindi come « das Sein-Selbst » trascende infinitamente ogni essere finito. E non c'è alcuna proporzione tra l'essere infinito e l'essere finito, ma solo scarto, abisso. D'altra parte però ogni essere finito partecipa all'*essere-in-se-stesso*, diversamente non esisterebbe. Questo secondo momento fonda l'analogia entis: se l'essere-in-se-stesso lo si coglie come essere creativo, allora si evidenzia il fatto che l'essere finito partecipa alla potenza infinita dell'essere; se lo si coglie come abisso, allora si sottolinea il fatto che ogni essere finito partecipa alla potenza dell'essere solo in modo *finito*.

L'affermazione di Dio come « das Sein-Selbst », secondo Tillich, è una affermazione diretta e non simbolica. Ogni altra affermazione su Dio deve poggiare su questa, in quanto Dio come colui che è non sottostà alla struttura dell'essere, ma è il fondamento di questa struttura. All'interno delle categorie di questa struttura è possibile parlare di Dio solo tramite i simboli.

Prima di addentrarci nell'analisi del simbolismo religioso, ripetiamo: poiché Dio è il fondamento dell'essere, tutta la realtà ne è partecipe. Però, anche se ogni cosa partecipa di Dio, tuttavia nessuna si identifica con lui. Infatti alcuna realtà esaurisce l'infinita potenza dell'essere divino. Dio trascende infinitamente qualsiasi realtà finita. Pertanto alcuna realtà storica può essere considerata come espressione diretta e propria di Dio. La realtà storica può costituire solo un simbolo di Dio, uno strumento di rivelazione (4).

Ma se ogni realtà partecipa all'essere di cui Dio è il fondamento, allora qualsiasi realtà porta con sé un riferimento all'essere divino, quindi

(3) Systematische Theologie, vol. I, Stuttgart 1968, 278.

(4) « That which the true ultimate transcends the realm of finite reality infinitely. Therefore, no finite reality can express it directly and properly »: Dynamics of faith, New York 1957, 44. - Cfr. Systematic theology, vol. I, Chicago 1951. 118 ss., 239-240.

ogni realtà è potenzialmente un simbolo di Dio (5). Certo, all'interno del simbolo, « c'è una frattura tra ciò che è espresso e ciò che esprime. Però c'è anche un punto di identificazione tra i due. E' proprio dell'enigma e della profondità dell'espressione simbolica che essa riveli e nasconda ad un tempo. Perciò, se affermiamo che l'universo è l'espressione della realtà ultima, noi diciamo che l'universo rivela e nasconde la realtà ultima. Ciò dovrebbe tenerci lontani, sia dalla glorificazione religiosa del mondo, sia dalla profanazione antireligiosa del mondo » (6). Tuttavia, sebbene ogni realtà creaturale sia simbolo di Dio, la significazione di una realtà come realtà simbolica avviene per azione di Dio, poiché « Dio si rivela solo per mezzo di Dio » (7). La realtà strutturale di fondo che rende possibile questa epifania divina poggia sul fondamento che Dio si è reso continuamente manifesto nella natura e nella storia, prima in simboli preparatori e poi nel simbolo definitivo, il Cristo Gesù. Il fondamento per cui una realtà finita può essere simbolo dell'infinito sta nel fatto che l'infinito è il fondamento dell'essere e all'essere partecipano la realtà: in questo senso è possibile parlare di analogia entis.

Tuttavia, all'interno della dinamica dei simboli vi sono affermazioni dirette su Dio [ad esempio, Dio come « l'essere stesso » (Beingitself), « fondamento dell'essere » (Ground of Being), « potenza dell'essere » (Power of Being), « trascendente incondizionato »] ed affermazioni indirette (Dio come « padre », « vivo », « creatore », « buono », « amore », ecc.). Questi ultimi simboli sono epocali, correlati alla determinazione psicologica e strutturale di una determinata epoca. In quanto storici sono suscettibili di superamento. E in epoche storiche aventi una particolare sensibilità, ad esempio la nostra, occorre lasciare cadere tutti i simboli di Dio originati dalla concezione soprannaturalistica e sostituirli con altri simboli derivati dalla visione attuale della realtà. Per questo egli sostituisce la prospettiva della *profondità dell'essere* a quella dell'altezza, e al simbolo « ente supremo », « persona celeste », « essere perfetto avente la sua sede al di fuori e al di sopra del mondo e del genere umano » preferisce l'espressione « la profondità dell'essere » per designare Dio. Il Tillich ripropone così la possibilità di ricogliere la realtà di Dio attraverso la riflessione simbologica, come costitutiva del reale dell'esistenza umana. « L'essere-stesso », « la potenza dell'essere » e « il fondamento dell'essere » sono tre nuovi simboli proposti dal Tillich per parlare di Dio.

Il Tillich crede di poter affermare che la sua dottrina del simbolo

---

(5) « If nature is interpreted in this realistic and, at the same time, historical way, natural objects can become bearers of transcendent power and meanig, they can become sacramental objects... No realm of such objects is, in principle, excluded from a sacramental consideration... Any object or event is sacramental in which the transcendent is perceived to be present. Sacramental objects are holy objects, laden with divine power »: The protestant era, Chicago 1948, 102, 106, 108; cfr. anche « Religious symbols and our knowledge of God »: The chr. scholar. XXXVIII (1955) 189-197; Syst. theol., I, 118.

(6) P. Tillich, Art and ultimate reality: Cross currents, X (1960) 1-14.

(7) Systematic Theology, II, 16; cfr. anche Dynamic of faith: « In relation to the ultimate we are always receiving and never givin. We are never able to bridge the infinite distance between the infinite and the finite from the side of the finite » (p. 105).

corrisponde esattamente alla *analogia entis* (8). Tuttavia, secondo gli studiosi, non sembra lecita l'identificazione del simbolismo con l'analogia. In Tillich non c'è alcuna distinzione tra analogia di proporzionalità propria e metaforica, e analogia di attribuzione intrinseca ed estrinseca. Infatti l'unica distinzione fondamentale in Tillich è tra una affermazione diretta non-simbolica (Dio è l'essere in se stesso) e tutte le altre affermazioni indirette e simboliche (Dio = padre, creatore, ecc). Ma cosa significa l'affermazione diretta o l'affermazione indiretta? Si può affermare che Dio è l'essere-stesso senza la teologia negativa e quindi in modo indiretto? E perché le altre affermazioni non potrebbero essere fatte in maniera simile? La filosofia e la teologia scolastica distinguono tra perfezioni semplici e perfezioni miste: quelle semplici di per sé non includono l'imperfezione, le altre sì, per cui non possono essere predicate di Dio allo stesso modo. In Tillich invece non c'è posto per tale distinzione. L'analogia, secondo Tommaso d'Aquino, è un processo dialettico con cui da una parte si esclude da Dio il modo finito secondo cui si realizzano nelle creature anche le perfezioni più alte, e dall'altra si affermano di lui quelle perfezioni che per esistere non hanno bisogno della materia, le perfezioni semplici. Queste perfezioni sono attribuite a Dio letteralmente e non simbolicamente. Il Tillich invece afferma che di ciò che costituisce il simbolo nulla può mai essere predicato letteralmente di Dio. L'insistenza con cui il Tillich afferma che i simboli manifestano qualche cosa di Dio, perché egli è il loro fondamento, fa supporre che la sua tesi corrisponda all'analogia di proporzionalità metaforica. In ogni modo, il Tillich esclude sempre e radicalmente che l'uomo possa avere di Dio qualsiasi vera conoscenza. I simboli si riferiscono a Dio ma non potranno mai darci alcuna rappresentazione concettuale di lui. Ecco il giudizio che uno studioso dell'analogia dà del tentativo di Tillich: « in quanto tentativo di sollevarsi al di sopra dei semplici segni e di recuperare una partecipazione nella realtà rappresentata, essa rappresenta un passo significativo verso la nozione dell'analogia, quale è stata sviluppata nella filosofia scolastica e peripatetica. Rappresenta la coscienza del fallimento della filosofia in cui sbocca necessariamente il positivismo assoluto, e la consapevolezza della necessità di elaborare un

(8) In una lettera a padre Weigel Tillich scrive: « Io parlo di conoscenza simbolica, e con questa espressione intendo esattamente ciò che intende san Tommaso con *analogia entis*. Il motivo per cui adopero il simbolismo piuttosto dell'analogia sta nella differenza metodologica che c'è tra me e san Tommaso » (riportata in B. Mondin, Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo, Torino 1967, 195). « La conoscenza della rivelazione, diretta o indiretta, è conoscenza di Dio e perciò è analogica o simbolica. La natura di questo modo di conoscere dipende dalla natura della relazione che c'è tra Dio e il mondo e può essere discussa solamente nel contesto della dottrina di Dio. Però sin d'ora bisogna ricordare ed evitare due possibili malintesi. Se la conoscenza della rivelazione è chiamata « analoga », ci si riferisce indubbiamente alla classica dottrina dell'*analogia entis* tra il finito e l'infinito. Senza detta analogia non si potrebbe dire nulla di Dio. Però l'*analogia entis* non è assolutamente in grado di creare una teologia naturale. Non è un metodo per scoprire la verità riguardo a Dio; è la forma in cui trova espressione qualsiasi conoscenza della rivelazione. In questo senso *analogia entis* allo stesso modo del simbolo religioso « si riferisce alla necessità di adoperare materiale preso dalla realtà finita per dare contenuto alla funzione conoscitiva nella rivelazione »: Syst. theol., I, 131.

metodo per penetrare dentro la nozione dell'essere e per salire all'essere stesso (9).

Il rifiuto della analogia entis in Rudolf Bultmann si articola nelle seguenti battute e suggestioni ritmiche, nella seguente fuga di temi teologici: l'intuizione della differenza qualitativa tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo e quindi la realtà dell'uomo colta nel suo smarrimento; l'intuizione del paradosso della rivelazione che non si lascia mai verificare a livello infrastorico, ma accade solo nell'evento della parola; la comprensione della fede intesa come decisione esistenziale nei confronti della parola rivolta all'uomo, parola che solo nella decisione lo libera e lo salva.

Chi ha scagliato il primo atto di accusa contro l'analogia entis, definendola come invenzione dell'Anticristo, è stato il teologo di Basilea Karl Barth. All'analogia entis Barth oppone l'analogia fidei.

Il termine « analogia fidei » lo si trova in Rom XII, 6: *prefetèia katà tén analoghìan tés pistéos*. L'espressione si trova contestualizzata nel discorso sui carismi nella Chiesa. Rom XII, 3: Dio distribuisce ad ognuno la misura della fede. La pluralità dei carismi è a servizio dell'unità della Chiesa (Cfr. 1a Cor XII). Il *katà tén analogìan pistéos* si riferisce alla profezia, la quale è al servizio dell'unità della Chiesa. Il carisma della profezia deve manifestarsi in corrispondenza alla fede, secondo la misura della fede, che Dio ha concesso a ciascuno. Ogni carisma viene donato per la diaconia, per il servizio ecclesiale.

Ciò che si afferma della profezia nella Lettera ai Romani, è stato assunto a principio dei padri della Chiesa ed è stato applicato alla relazione tra Antico e Nuovo Testamento. Come vi è proporzione tra i doni e i carismi, così vi è uguale proporzione tra le strutture fondamentali della rivelazione, soprattutto tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Il rapporto tra i due testimoni appartiene alla connessione interna dei fatti salvifici: in vetere testamento nuvum latet, in novo vetus patet. Il caso più specifico e significativo di questa analogia fidei tra Vecchio e Nuovo Testamento è l'analogia tra *legge* e *grazia* (10). Essa si esprime con la formula agostiniana: « lex data est, ut gratia quaereretur, gratia data est, ut lex impleretur ». Tale principio della analogia fidei si estende a tutti i fatti salvifici che devono essere interpretati nella prospettiva globale del fatto della rivelazione. In questo senso l'analogia fidei è il principio dell'evoluzione dei dogmi. In uguale modo, l'analogia fidei vale per l'interpretazione della Scrittura, in quanto la Scrittura deve essere interpretata in relazione alla rivelazione così come la propone la Chiesa tutta. Come analogia interna di proporzionalità, l'analogia fidei appare in unione con l'analogia entis nella definizione del primo concilio Vaticano sulla teologia: « Quando la ragione illuminata dalla fede cerca, con pietà, prudenza e riflessione, essa, con l'aiuto di Dio, raggiunge una certa conoscenza dei misteri; in parte grazie alla corrispondenza (analogia) con le sue conoscenze naturali, in parte per una connessione (e nexu) dei misteri stessi tra di loro e con il fine ultimo dell'uomo » (D. 1796). L'analogia fidei quindi ha una differenziazione notevole di

(9) J. P. McLean, Symbol and analogy - Tillch, and Thomas - Réne de l'Université d'Uttawa, XXVIII (1958), pp. 193-233.

(10) Cfr. G. Söhngen, Gesetz und Evangelium, Freiburg 1957.

significanza e di applicazione. Intanto cerchiamo di cogliere l'analogia fidei in relazione alla analogia entis.

Nella Kirchlike Dogmatik I/1, 8 Barth scrive: « Ich halte die analogia entis für *die* Erfindung des Antichrists und denke, dass man ihret wegen nicht Katolisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle denkbaren Gründe, die man haben kann, nicht Katolisch zu werden, für Kurzsichtig und unernsthaft zu halten ». Con queste espressioni polemiche Barth rifiuta l'analogia entis delineata da E. Przywara (Analogia entis, München 1932) (11).

In seguito, soprattutto dalla seconda edizione della sua opera, Barth ha assunto un atteggiamento un po' diverso. Balthasar ha potuto quindi parlare di una evoluzione in Barth (12).

L'analogia della fede ha il suo fondamento esterno in una analogia dell'essere, ma che deve rimanere in un senso assolutamente evangelico come analogia relationis, o meglio come analogia operationis, come un'analogia dell'ordine dell'attività, dell'azione divina nella creazione e nella storia della salvezza.

Intanto, riprendiamo più dettagliatamente l'esposizione del pensiero di Barth.

Karl Barth si è sempre rifiutato di inserire nel voltaggio dinamico operativo di salvezza della Parola di Dio ogni percezione umana. Tale rifiuto si fa radicale nella sostituzione dell'analogia entis con *analogia fidei*. Barth nega ogni analogia come procedimento conoscitivo verso Dio.

Barth formula chiaramente il problema: « Quando applico un termine sia alla creatura sia a Dio, vi è semplicemente una equivalenza di contenuto e di significazione? Sappiamo, o meglio crediamo di sapere cosa significano: essere, spirito, sovranità, creazione, riscatto, giustizia, saggezza, bontà eccetera, allorché applichiamo questi concetti alle creature. Ma, quando li applichiamo a Dio, significano esattamente la stessa cosa? » (13). La risposta è chiara: finché Dio è Dio e l'uomo uomo, è impossibile scorgere una identità o equivalenza tra due realtà designate dagli stessi termini. Ciò significherebbe sia che Dio è divenuto creatura, sia che la creatura è divenuta Dio. Tuttavia, ci chiediamo se è possibile addirittura affermare che i termini umani che applichiamo a Dio non hanno alcuna relazione con lui. La nostra realtà creaturale e Dio non sono in una situazione di totale dissimiglianza. Tra le due realtà vi è qualcosa di comune. In effetti, Barth

(11) Tuttavia l'analogia è stato il presupposto della teologia ortodossa protestante ed è stato il criterio fondamentale di ogni sistematica del XVII secolo. Quenstadt ne ha dato una formulazione molto esplicita (cfr. KD II: I, 267-269; Quenstadt è un teologo protestante e Barth cita così la sua opera: « Theologia didactico-polemica I q. c. 8 sect 2 quest. 1, 1685 ». Il Quenstadt fu influenzato da Suarez e dal Cajetanus). E. Brunner rivendica l'analogia non come una categoria teologica ma come procedimento necessario ad ogni teologia. « L'analogia entis non ha niente di specificamente cattolico, ma essa è la base di ogni teologia, cristiana o pagana importa poco » (Natur und Gnade, Tübingen 1935, 41). Barth quindi sembra solo contro tutti, tuttavia risponde negativamente a Brunner.

(12) H.U.v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951. Pöhlmann, Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage der Analogie bei K. Barth, Göttingen 1965, rifiuta l'interpretazione di Balthasar.

(13) KD, t, I, 1, 253.

riconosce uno stadio intermedio tra l'equivalenza e la dissomiglianza, e definisce *analogia* questo stadio intermedio. Egli non nega l'analogia come tale, solo che la caratterizza, specifica e determina come *analogia fidei* (14).

Cosa intende allora egli per analogia? Ecco: « Ahnlichkeit, teilweise Entsprechung und Ubereinstimmung » (15). L'analogia, quindi, per Barth è « similitudine, ossia parziale corrispondenza » di realtà che vengono designate dagli stessi termini. Esistono due elementi da analizzare in questa definizione: a) esiste una corrispondenza; b) questa corrispondenza è parziale. La corrispondenza si verifica nel fatto che i termini da noi usati possono designare la realtà divina (16). Nell'evento della sua Parola, Dio può fare di questi termini l'espressione adeguata di una realtà di per sé incomunabile all'intelligenza umana. Dio designa tramite questi termini una realtà totalmente diversa da quella designata da noi con gli stessi termini (17). Ad esempio ciò che Dio intende per *Padre* di per sé non ha niente in comune con l'essere umano che noi designamo con questa parola. Tutti i vocaboli umani sono cocci vuoti che Dio riempie di un contenuto che noi non possiamo supporre. Per cui vi è identità perfetta nell'evento della rivelazione tra le parole umane e la Parola di Dio.

Tuttavia questa equivalenza è unilaterale. Essa è von Gott her nicht vom Menschen her. Perciò Barth vi vede solo una corrispondenza parziale. E' parziale perché sfugge *totalmente* all'uomo. Nel linguaggio umano Dio vede il suo proprio pensiero, ma in questo stesso linguaggio l'uomo esprime una realtà completamente diversa. Da un versante la corrispondenza è perfetta, dall'altro è inesistente. Tale concordanza parziale Barth la definisce *analogia fidei* (18).

Ma questo fatto non distrugge forse l'idea di rivelazione? (19). Quando Dio ci parla nella Scrittura userebbe forse parole il cui vero senso ci sfugge, e ci lascerebbe credere che dobbiamo intenderle nel senso che ci è connaturale? Dio ci lascerebbe supporre di sapere qualcosa di lui, mentre in effetti ci lascia in balia di una ignoranza quasi completa? Questa equivalenza unilaterale ci conduce lontano dall'*analogia entis* (20). L'ana-

(14) KD, t. I, 1, 257; 459-560. « Es gibt keine *analogia entis*, es gibt nur eine *analogia fidei* ».

(15) KD, t. II, 1, 254.

(16) KD, t. II, II, 256-257, 265.

(17) KD, t. II, I, 258; t. II, I, 259.

(18) KD, t. II, I, 263-266; « der Vater und der Sohn ist, *uns unbegreiflich und verborgen*, aber in der unbestreitbaren Prioritat des Schöpfers dem Geschöpf, Gott selber. Wenden wir diese Worte auf Gott an, dann entziehen wir ihnen also nicht ihren eigentlichen Sinn, wir reden dann nicht « also ob », wir reden vielmehr gerade dann in der urssprünglichen Wahrheit dieser Worte » (KD, t. II, I, 257).

(19) E. Brunner giudica in merito molto severamente Barth: « Das ist ein unerhörter theologischer Nominalismus, gegenüber dem auch der Occams harmlos erscheint. Denn das würde ja heissen: Dass wir Gott « Vater », « Sohn », « Geist », nennen, dass wir von Gottes Wort sprechen usw., liegt nicht darin, dass Gott eher mit einem Vater als mit irgend etwas sonst Ahnlichkeit hat, sondern einfach darin, dass Gott es in der Schrift so sagt. Gott sagt es nicht darum, weil es — durch seine Schöpfung, von seiner Schöpfung her — schon so ist, sondern es wird erst durch Gottes Schriftwort » (Natur und Gnade, Tübingen 19352, 39).

(20) « Es ist also nicht an dem, dass wir mittels einer Klärung des Sinnes und Verständnisses unserer Worte als solcher zu einem Vorsinn und Verständnis ihres Gebrauches im Verhöltnis zu Gott vorzustassen vermöchten »: KD, t. II, I, 260.

logia entis è un mezzo umano per conoscere Dio tramite parole che possono darci solo una sua rappresentazione imperfetta, ma che tuttavia è reale (21). Bisogna purificarle di ogni sapore che richiami il creato e solo allora si può vedere in esse una espressione della realtà divina. Per cui mentre nell'analogia entis è possibile una conoscenza di Dio, anche se molto imperfetta, nell'*analogia fidei* Dio ci conosce, ma noi non conosciamo Dio (22).

In sintesi, ecco la conclusione di Barth: per mezzo della sola natura, noi non possediamo alcuna conoscenza analogica di Dio in quanto creatore, riconciliatore, e redentore. Eppure, questi concetti fanno parte del concetto del vero Dio (23). Pertanto, se noi abbiamo questa conoscenza ciò è dovuto esclusivamente alla rivelazione (24).

Certo, è vero che tramite la sola ragione non possiamo avere di Dio un concetto preciso come quello biblico (che poi, se vogliamo, sfugge ad ogni concettualizzazione), tuttavia bisogna ammettere che il nostro concetto di causa prima non esclude una determinazione ulteriore di Dio. E' importante cogliere, in questo discorso barthiano, il fatto che egli considera l'uomo principalmente da un punto di vista biblico ed escatologico, lasciando poco spazio ad una prospettiva filosofica.

La teologia cattolica più recente è giunta ad elaborare una correlazione sufficientemente organica tra l'analogia fidei e la analogia entis (25).

L'analogia fidei non può derivare dall'analogia entis, la quale si pone come mezzo conoscitivo tra Dio e la creatura in forza della creazione. Tuttavia la corrispondenza fondamentale della creatura a Dio a motivo della stessa creazione è il presupposto sia ontologico sia noetico della fede. Per comprendere bene quanto si è affermato bisogna tener presente che l'analogia entis in quanto tale non significa soltanto il moto ascendente dell'uomo verso Dio (come ritiene Barth). Al contrario, la riflessione ontologica mostra che gli analogata creata sono la partecipazione derivata dell'essere infinito che è l'analogatum principale. In questo senso, la discesa di Dio è il presupposto dell'ascesa dell'intelletto creato verso Dio (26). Pur presupponendo questo, tuttavia bisogna affermare con incisività che l'analogia fidei non può derivare dall'analogia entis. L'uomo infatti è uditore della Parola di Dio. Ma la parola di Dio non la si può dedurre dalla creazione in quanto tale, poiché Dio può parlare e tacere. Pertanto l'analogia fidei può essere stabilita solo dal libero intervento di Dio, intervento radicalmente e assolutamente impreventivabile e gratuito (la gratuità della grazia è qualcosa di assolutamente diverso dalla gratuità della natura). Tuttavia l'analogia fidei presuppone l'analogia entis, così come la grazia pre-

(21) Cfr. Summa Theol., I, q. 13, a. 2, c.

(22) Cfr. S. A. Matczak, Le problème de Dieu dans la pensée de Karl Barth, Paris 1967, 119-156.

(23) Cfr. KD II/1, 82-87.

(24) Infatti quando noi parliamo « naturalmente » di Dio, facciamo ricorso e presupponiamo categorie da noi conosciute solo per mezzo della rivelazione: KD II/1, 63, 76, 257.

(25) Qui terremo presente un po' le conclusioni del teologo svizzero M. Löhrer, De Deo uni-trino, Roma 1968-69.

(26) Cfr. I/II q. 114 a. 1 ad 3; q. 111 a. 1. ad 2.

suppone la natura. Un tale assioma non significa la priorità cronologica della natura né significa una preformazione determinata dell'analogia fidei tramite strutture intramondane. Invece significa che la grazia è sempre donata alla natura, alla creatura. Ma perché la grazia sia grazia bisogna che la si distingua e differenzi dalla natura. La grazia presuppone un soggetto che possa essere reso partecipe della grazia. Così l'analogia fidei ha come presupposto ontologico l'analogia entis. Tale presupposto ontologico implica anche un presupposto noetico. E poiché l'uomo nell'ambito naturale ha una capacità intellettivo-conoscitiva, allora gli è data pure la possibilità della fede e quindi della conoscenza dell'analogia fidei.

L'analogia fidei come analogia è sempre analogia entis. Certo, l'analogia fidei non può essere dedotta dall'analogia entis. Ma se Dio si rivela e si comunica, allora l'analogia fidei necessariamente assume la forma dell'analogia entis.

Se l'uomo ha la conoscenza dell'analogia fidei per mezzo della fede e quindi anche per mezzo della teologia, la quale è intelligenza del contenuto di fede, allora la ragione è il tramite attraverso cui l'analogia fidei si realizza per mezzo dell'analogia entis. Noi non abbiamo concetti elementari soprannaturali (così come non abbiamo simboli elementari soprannaturali, ad esempio i sacramenti), ma soltanto concetti, immagini, similitudini tratte dall'analogia entis (padre, figlio, generazione, Verbo, ecc.), di cui il Dio che si rivela se ne serve. Una tale utilizzazione è la condizione sine qua non della nostra conoscenza di Dio per speculum et in aenigmate. Da ciò risulta che l'analogia fidei in nessun modo può essere contrapposta all'analogia entis. « Auch die Analogia fidei ist nur möglich, wenn sie sich selbst als die theologische Form der Analogie versteht » (27). « ...die analogia fidei ist analogia als analogia entis, anders wäre sie überhaupt nicht Analogie » (28).

L'analogia fidei completa e recupera l'analogia entis. L'analogia entis infatti, così come si esprime nella creazione, è offuscata dal peccato: cfr. Rom. VIII, 19-23; I, 18-23 (29). L'analogia fidei recupera l'analogia entis in quanto per mezzo della rivelazione vengono superati quegli squilibri, quelle contraddizioni, quelle deficienze proprie della natura storica che vive nel peccato, sebbene attualmente siamo salvati solo per mezzo della speranza. « Analogia entis ergo — afferma san Bonaventura — destruimus per analogiam fidei? Absit: sed analogiam entis statuimus. Jesus Christus est nostra analogia fidei assumens et reparans analogia entis» (30).

L'analogia fidei non solo include e supera l'analogia entis, ma nello stesso tempo dà la necessaria forza intrinseca all'analogia entis. L'analogia fidei supera l'analogia entis, che si realizza tramite la creazione. L'analogia entis ammette una somiglianza secondo le proporzioni nella dissomiglianza tra Dio e la creatura.

Una tale somiglianza viene superata in una maggiore dissomiglianza dall'analogia fidei sotto un duplice aspetto: da una parte nella finalizzazione

(27) H. U. v. Balthasar, op. c., 53.
(28) G. Söhngen, Gesetz und Evangelium, Freiburg 1957, 242.
(29) Anche il Vaticano I sottolinea questo aspetto: cfr. D 1786.
(30) Citato da G. Söhngen, op. c., 210.

della natura umana alla visione beatifica e alla partecipzione della vita intratrinitaria. Viene fondata così la somiglianza tra Dio e l'uomo, somiglianza che non può essere affatto dedotta dalle possibilità immanenti della creatura. Dall'altra, nell'incarnazione del Verbo di Dio, nell'assunzione della carne del peccato. E' la kenosi completa, fino all'abbandono e alla morte in croce. In Gesù quindi si trova la massima forma di realizzazione dell'analogia entis nell'analogia fidei. « Die Gnade ihrerseits betont freilich die Aehnlichkeit (die begründet ist in der participatio divinae naturae), aber sie lässt den Menschen gerade den je-grösseren und deshalb je-unbekannteren Gott erknnen... und sie vollzieht sich konkret nicht als Entrückung des Menschen aus der Welt zu Gott, sondern als Abstieg Gottes in die Welt, nicht nur in die betonte Kreatürlichkeit (des 'Knechtes Gottes') sondern sogar in die 'forma peccati', in das naturhaft Unähnlichste zu Gott. Weder hebt also die theologische analogia die philosophische auf, noch vollendet sie sie in dem Sinn, dass sie nicht schon als philosophische echte analogia wäre. Ja, sie bringt sie gerade als philosophische endgültig ins Licht, indem in ihrem Licht endgültig klar wird, was Aehnlichkeit hier heissen kann (nämlich Tèilnahme und Sohnschaft) und bis wohin die Unähnlichkeit gehen kann (nämlich bis zur Gottverlassenheit Gottes selbst » (31).

Inoltre l'analogia fidei dona forza intrinseca all'analogia entis: ad esempio, se possiamo invocare Dio come Padre, il termine *padre* lo assumiamo dall'ordine creaturale. E un tale termine nell'analogia fidei riceve una forza intrinseca, viene potenziato, in quanto la rivelazione ci insegna che possiamo chiamare Dio col nome di « padre ». Una tale analogia fidei è innanzitutto una analogia nominis, in quanto dalla Rivelazione siamo chiamati « figli di Dio ». Tuttavia tale analogia nominis implica l'analogia entis, poiché non solo siamo chiamati figli di Dio, ma realmente siamo figli nel Figlio. In questo senso l'analogia fidei si fonda nell'azione di Dio, in una azione che fa di noi una realtà nuova. Non si tratta quindi dell'analogia esterna di attribuzione, ma dell'analogia di attribuzione interna.

Alcuni teologi contemporanei hanno dimostrato che, per quanto riguarda l'analogia dell'essere e il suo rapporto con l'analogia della fede, la teologia cattolica non conosce soltanto la posizione di san Tommaso (che pure è soggetta a riserve), ma che esiste anche la dottrina di san Bonaventura (32) e di sant'Anselmo (33).

CARMINE BENINCASA

(31) H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten 1951, 297.

(32) Coll. Hex. I, 'Christus medium omnium scientiarum'.

(33) Proslog., 'intellectus fidei' come 'analogia fidei'.

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Bonifacio Baroffio

Filippo Garrone

Giorgio Sola

THOMAS F. TORRANCE: « THEOLOGICAL SCIENCE » - Oxford University Press, London 1969, pp. XVIII-368.

Questo saggio sulla natura e sulla struttura della teologia ha come caratteristica fondamentale di stabilire che la teologia è una scienza nel senso in cui le scienze della natura sono definite tali. La teologia infatti si fonda sul rapporto tra un soggetto ed un oggetto, e non è in nessun modo riconducibile all'autocoscienza del soggetto, nemmeno inteso come locus revelationis Dei. Il libro del Torrance è tanto vigorosamente contemporaneo quanto contro-corrente per rispetto alla letteratura teologica — di derivazione protestante, ma ora largamente presente anche tra i cattolici — che considera la teologia come un'espressione simbolica impropria (mitica) dell'antropologia.

Stabilire il carattere scientifico della teologia e proclamare il suo carattere oggettivo: e dunque il fatto che essa si riferisca ad un oggetto, Dio, del tutto diverso ed irriducibile all'uomo, esattamente come il mondo è irriducibile all'uomo.

Secondo il Torrance, il modello fornito dalla scienza contemporanea, e soprattutto dalla più avanzata di esse, la fisica, può essere applicato anche alla teologia, se si tiene conto della radicale differenza tra l'oggetto della teologia e quello della scienza.

La fisica moderna espone il suo oggetto come attingibile, ma il tempo stesso come sistematicamente ulteriore. Attingibile, ma a prezzo che il soggetto modifichi continuamente tutto il suo stato soggettivo per inerire radicalmente alla razionalità immanente all'oggetto così come attualmente si manifesta: ulteriore, perché nella sua radicale differenza esso presenta sempre dimensioni che trascendono la conoscenza del soggetto, la quale deve per questo essere sempre consapevole della propria limitazione costitutiva.

D'altro lato, la fisica moderna (teoria dei quanta, teoria della relatività) ha posto in luce che il soggetto è sempre implicato nella conoscenza dell'oggetto e che i limiti della conoscenza umana debbono essere ritenuti come inclusi nell'oggetto stesso della scienza. La stessa oggettività scientifica è dunque fondamentalmente un rapporto.

La trascendenza dell'oggetto nella sua stessa attingibilità è una caratteristica della teologia: e d'altro lato essa è sempre rivolta ad una modificazione del soggetto, la opera e presuppone.

Poiché la scienza ha trasceso i limiti del razionalismo, il problema della teologia come scienza si pone, per rispetto al modello fornito dalla fisica moderna, in una situazione notevolmente diversa dal modo in cui si poneva per rispetto al modello newtoniano e allo stesso modello aristotelico.

Questo ci pare un contributo nuovo ed importante, un nuovo approccio al problema che è al tempo stesso inclusivo di quello tradizionale: e il Torrance ritiene che la capacità di includere e spiegare un modello precedente sia la prova della verità e fecondità di un pensiero.

Un altro problema comune alla fisica e alla teologia è quello del rapporto tra il linguaggio scientifico ed il linguaggio ordinario. Più la teologia raggiunge i suoi autentici orizzonti, più essa, come la scienza, tocca la differenza tra il linguaggio da essa adottato ed il linguaggio ordinario. Come per la scienza, è necessario che vi sia un'interferenza in punti decisivi tra il linguaggio scientifico e il linguaggio ordinario: per la teologia questo punto di interferenza tra linguaggio ordinario e linguaggio teologico è l'umanità di Cristo, dove ciò che *appare* come personalità umana, è una persona divina: il linguaggio che esprime questa personalità, coglie la realtà della persona divina. (Il Torrance non la cita, ma la polemica tra la mistica astratta di Benedetto di Can-

field e la polemica con la mistica cristocentrica che fu al centro della spiritualità cattolica nello scorcio tra il secolo XVI e XVII è un singolare esempio della questione che egli cita e della bontà del criterio adottato).

Vi sono delle differenze, è ovvio, tra la teologia e le altre scienze, dovute alla natura dell'oggettività propria della teologia: Dio non è un oggetto come gli altri, e si offre come oggetto mediante un atto della sua grazia. Torrance polemizza contro coloro che negano che Dio possa divenire un oggetto: mantiene soltanto chi lo diviene liberamente. Inoltre egli è una persona: e ciò implica un grado di interpenetrazione tra soggetto e oggetto che esalta lo *status* scientifico della teologia, visto che proprio con questa interpretazione la scienza, nella forma epistemologica di sé che ora esprime, sa di coincidere.

Il contributo che sulla base dell'analisi del linguaggio il Torrance porta alla chiarificazione del linguaggio teologico ci sembra particolarmente notevole. Le proposizioni propriamente teologiche si riferiscono a un livello, comandato dal loro oggetto, che non è quello della esperienza ordinaria, anche se le parole usate sono quelle ordinarie.

Ciò spesso induce a intendere come espressione di un livello antropologico proposizioni che sono invece propriamente teologiche. Il Torrance fa l'esempio dell'espressione « Dio è amore », in cui amore indica il concetto propriamente teologico del Dio che ci ama in Gesù Cristo. Se la proposizione fosse rovesciata, « l'amore è Dio », amore verrebbe assunto in senso umano *(éros, philia)* e non esprimerebbe quel rigoroso concetto biblico che è storicamente connotato con il termine di *agápe*.

Il Torrance divide le proposizioni scientifiche in *existence statements* ed in *coherence statements*. Il primo tipo di proposizioni è quello che si pone come immediatamente referente alla realtà. La realtà non è coglibile con una sola proposizione: la referenza è propria di un insieme di proposizioni. I *coherence statements* sono le proposizioni che, senza avere riferimento alla realtà, servono a organizzare gli *existence statements* in modo da garantire il loro unitario significato. Gli *existence statements* riposano, nella loro mutua implicazione nel riferimento alla realtà, in un atto di intuizione di essa, come universale concreto, nella sua razionalità immanente: anche se esprimono poi in forma astratta questa intuizione del concreto. Per questa loro diversa forma, le proposizioni non sono il semplice equivalente della realtà, ma la sua espressione analogica: e per questo le proposizioni vanno viste sempre nella loro differenza dalla realtà e dalle stesse intuizioni che le esprimeranno.

Per questo la forma degli *existence statements* è soggetta a una radicale interrogazione per giudicare della sua capacità di esprimere propriamente il contenuto dell'intuizione, cioè la realtà.

I *coherence statements* sono elaborati dal Torrance in vista della recezione critica del formalismo logico, cioè di un sistema logico in cui i concetti siano concepiti come correlati l'un l'altro senza alcun riferimento alla realtà.

Questo tipo di formalismo è metodologicamente accettabile in teologia, solo criticamente, non altrimenti che nelle scienze della natura. Esso può condurre alla elaborazione di un metalinguaggio, cioè a un insieme di criteri generali del linguaggio teologico che possono preservare gli *existence statements* da interpretazioni non proprie alla loro natura specifica. Anche la teologia può usare di una sua « algebra », cioè di proposizioni che hanno la sola funzione di garantire l'unità del sistema e preservare il linguaggio, mediante la loro formalissima notazione, dal cadere sotto l'influsso del contenuto materiale del linguaggio ordinario. Poiché la teologia usa le espressioni del linguaggio comune in un senso molto più formale del linguaggio comune stesso, i *coherence statements* nella visione del Torrance sono proposizioni che hanno lo scopo di porre insistentemente la ricerca

teologica nel grado di formalità che le è proprio. In questo senso, i *coherence statements* hanno la capacità di preindicare il cammino concreto della ricerca esattamente come il metalinguaggio matematico conserva questa capacità per rispetto alla fisica.

Come esempio di questa algebra teologica, il Torrance indica le espressioni di *anhypostasia* e di *enypostasia* e della loro capacità a garantire la proprietà del linguaggio nella formulazione del dogma cristologico.

La via del Torrance, cioè la ricerca di proposizioni puramente formali in grado di flettere la ricerca degli *existence statements* verso il loro oggetto sembra dare la prospettiva di un contenuto più preciso a quella che si è chiamata la *analogia fidei.*

Si possono determinare proposizioni puramente formali, cioè senza contenuto materiale specifico all'oggetto della teologia, identificanti il sistema formale teologico, Il Torrance farebbe consistere proprio in questo la teologia come metalinguaggio della dogmatica: la dogmatica avrebbe appunto come bene proprio gli *existence statements,* la teologia i *coherence statements.*

Nella loro novità di espressione i problemi posti dal Torrance non sono nuovi. Possiamo stabilire degli assiemi teologici relativi alla teologia come scienza direttamente e solo indirettamente relativi al suo contenuto? Questo ci sembra un problema epistemologico interessante e nuovo, anche se certi assiomi teologici sono sempre esistiti; la Scolastica potrebbe fornirci un materiale già pronto.

Motivi del dissenso dal Torrance potremmo trovarli nella sua negazione della teologia naturale, ridotta a una mera precostruzione soggettiva. E tuttavia il suo lavoro ricorre tanto spesso alla analogia tra la realtà ed il discorso, tra il divino e l'umano, è così animato dal senso dell'oggettività divina e della sua comunicabilità al tempo stesso, che la teologia naturale vi è continuamente presupposta. Le critiche alla posizione cattolica e la esaltazione del protestantesimo sono piuttosto relative alla posizione soggettiva dell'autore che alla sostanza del suo pensiero. Ci sembra che le posizioni cattoliche criticate lo siano sempre incidentalmente e senza una vera trattazione del problema.

Del resto, il lavoro del Torrance va visto piuttosto come la trattazione del rapporto tra la teologia e la scienza che come una trattazione specifica della teologia come tale. Su questo piano, altri problemi andrebbero affrontati, relativi alla conoscibilità di Dio, sia sul piano della natura che su quello della rivelazione, sul rapporto tra fede e esperienza di Dio, sul carattere dell'ordine soprannaturale.

Il grande valore del libro sta nel rapporto tra il modello epistemologico della teologia con quello delle forme più avanzate delle scienze moderne.

G. B. B.

FRANCE QUÉRÉ-JAULMES: « LE MARIAGE DANS L'EGLISE ANCIENNE » - Editions du Centurion, Paris 1969, pp. 336.

Questa raccolta di testi patristici sul matrimonio giunge assai gradita in un momento in cui l'aspetto della vita ecclesiale relativa a tale sacramento subisce una crisi particolarmente violenta. E' vero che i padri non si ponevano i problemi odierni, per esempio le molteplici questioni intorno alla « Humanae vitae ». Tuttavia è innegabile che da quando l'uomo esiste, i problemi di fondo rimangono gli stessi. Anche alcuni aspetti fondamentali della vita matrimoniale restano i medesimi, pur ponendosi ad ogni nuova generazione sotto nuova luce sociale, culturale e religiosa. Come in

altri campi, così anche in questo sarà assurdo pretendere dai Padri qui presentati una soluzione immediata dei problemi attuali. La loro lettura e le riflessioni susseguenti mi sembrano però inutili, se non necessarie, per una adeguata intelligenza cristiana del « grande mistero » che è il matrimonio.

In un'ampia introduzione, André Dumas e la redattrice del volume offrono una breve panoramica della condizione della vita matrimoniale nel mondo giudaico e nella Chiesa dei primi secoli. Vengono qui sottolineate particolarmente alcune costanti nel pensiero giudaico ed in quello patristico ed ellenistico che hanno determinato la visione che del matrimonio hanno avuto le età successive fino ai nostri giorni. La funzione escatologica della donna, che doveva perpetuare la discendenza di Israele in attesa della venuta del Messia, pone l'accento esclusivamente sulla procreazione nella vita matrimoniale, in cui la donna ha un posto secondario. Sul matrimonio giudaico, come in quello pagano, grava l'ipoteca di un disprezzo più o meno grande della donna che viene elevata alla sua vera condizione di creatura di Dio dal cristianesimo. Ed è pure sintomatico il fatto che il Nuovo Testamento ponga più l'accento sull'amore che non sulla procreazione.

Vissuti in un ambiente teso fra una grande decadenza morale ed un rigorismo a volte eccessivo, i padri, trattando del matrimonio, si vedono costretti soprattutto a mettere in guardia i propri fedeli dai due errori opposti: il lassismo e l'ascetismo pieno di disprezzo. La « catechesi » patristica trova il suo solido punto di appoggio su una concezione gerarchica dei vari stati di vita.

Con un fondamento più o meno discutibile, l'opinione comune, partendo dalla verginità, attribuisce un valore sempre più decrescente allo stato vedovile, al matrimonio unico, alle seconde nozze ed al matrimonio misto, alle terze nozze... fino ad arrivare al divorzio. Le testimonianze ricordate dall'autrice riflettono la concezione secondo cui tutto il matrimonio si basa sulla *proles*, la *fides* ed il *sacramentum*, aspetti che vengono trattati nell'ultima parte dell'introduzione. Si può constatare, quindi, l'importanza massima attribuita alla procreazione, alla fede e fedeltà all'amore nel matrimonio, al segno sacramentale dell'unione tra Cristo e la Chiesa, sua sposa, per la quale Egli « ha lasciato il Padre che contemplava» (Origene). Come dice l'autrice, è sempre vero che « quello che importa è di costruire un'unione la quale, per esprimere l'eternità, deve durare almeno una vita di uomo... In Dio la coppia ha trovato il suo compimento... ieri sopravvivenza della specie, oggi figura d'eternità; ieri contratto di associazione, oggi unità dell'amore » (pp. 46 e 48).

Nel corpo del volume sono edite, in una traduzione francese curata dall'autrice, varie pagine patristiche divise in due grandi parti: sulla dignità del matrimonio e sulla sua unità. I testi scelti sono opere che esplicitamente riguardano il matrimonio o la vita coniugale: dopo tre omelie di Giovanni Crisostomo e un poema di Gregorio di Nazianzo, è pubblicata parte del libro III dei « Tappeti » di Clemente alessandrino. Chiude la raccolta sulla dignità del matrimonio il *De bono coniugali* di Agostino. Nella seconda parte, dopo alcune omelie di Gregorio di Nazianzo, Asterio di Amasea e Agostino, è edita una parte del « Trattato contro le seconde nozze » del Crisostomo. Due ulteriori trattati concludono l'opera: l'*Ad uxorem* di Tertulliano e il *De viduis* di sant'Ambrogio.

Sulla scelta operata dalla Quéré-Jaulmes non vi è sostanzialmente nulla da eccepire. Mi sembra almeno molto bello quanto dice Clemente alessandrino all'inizio del capitolo X del III libro (Str. III, Io, § 68, 1) « Chi sono però i due o tre riuniti nel nome di Cristo, in mezzo ai quali sta il Signore? Non si intendono con i tre, l'uomo la donna e il bambino? » Sarebbe pure interessante vedere fino a che punto sia isolata la voce di Clemente quando afferma la superiorità dell'uomo sposato sull'eremita (Str. VII, 12 § 70, 7-8).

La traduzione dei testi, non sem-

pre piani, è scorrevole e soddisfacente. Sarebbe auspicabile però che l'autrice rivedesse alcune espressioni che non sono di immediata intuizione ad una prima lettura. Così a p. 78 lin. 5, invece di mettere soltanto « actes » avrei aggiunto « religiosi », oppure « pratiche religiose ». Si può anche discutere la traduzione di « *virtus (In ipsa virtute...)* » con « Le courage » nel testo di Ambrogio a p. 285 lin. 19. Oltre a vari nei nella traduzione, dovrebbero essere riviste alcune note. Ad esempio la nota 40 a p. 27 è incompleta, la nota 2 con l'asterisco a pag. 285 è errata (si legga P.L. 16, 233-262). Queste osservazioni vorrebbero vedere migliorata ulteriormente un'edizione che crediamo possa rendere molti servizi nell'attuale situazione ecclesiale caratterizzata da diversi sbandamenti di ordine pratico e dottrinale.

Il volume non è solo indicato per una lettura meditata, ma anche per una successiva consultazione, facilitata da un buon indice tematico posto in fine alla pubblicazione.

B. B.

PETER RICHARDSON: « ISRAEL IN THE APOSTOLIC CHURCH » - Cambridge University Press, New York 1969, pp. XIV-258.

Il problema di cui Richardson ci offre qui il dossier neotestamentario è la storia della definizione della Chiesa come vero Israele: « israelitikòn alethinòn... emeis esmen » (Giustino). Questa dottrina è il frutto di una lunga evoluzione, che ha il suo fondamento, ma non la sua formulazione, nel Nuovo Testamento.

Altri temi nei padri apostolici anticipano la formulazione di Giustino: il tema della novità applicata direttamente alla Chiesa e la definizione dei cristiani come « tertium genus » per rispetto agli ebrei ed ai pagani, o come « secundum genus » per rispetto al resto del mondo.

Il testo cruciale del « tertium genus » è in Clemente Alessandrino: quelli del « secundum genus » si trovano già in I Clem. ed in Ignazio. Lo pseudo-Barnaba cita l'Antico Testamento come interamente rivolto ai cristiani e quindi leggibile soltanto in chiave allegorica: così pure II Clem. I padri apostolici fanno dunque forza sulla qualifica di « vecchio » che il Nuovo Testamento attribuisce: ciò significa che il rapporto della Chiesa con Israele appartiene solamente al passato. La cristianità gentile non riconosce più l'elezione di Israele come un problema avente ancora senso.

Il Richardson nota che i qumramiti contrapponevano all'alleanza fatta in Gerusalemme, l'alleanza fatta in Damasco: ed escludevano gli altri ebrei da questa nuova alleanza. Naturalmente l'alleanza qumramita non si poneva il problema dell'estensione ai gentili dei privilegi di Israele.

Questa evoluzione storica è un punto di arrivo. Il Nuovo Testamento non contiene tale formulazione. Teologicamente il problema è questo: che le formule neotestamentarie non sembrano giustificare una definizione della Chiesa come vero Israele nel senso che ciò escluda ogni ulteriore problema teologico del ruolo dell'Israele « carnale » per rispetto alla Chiesa. Il Richardson non affronta il problema sotto questa angolatura: egli si pone dal punto di vista della storia del Nuovo Testamento cercando di fissare le posizioni dei singoli autori per rispetto al problema di Israele.

Il messaggio di Gesù è rivolto direttamente a Israele, anche se in una prospettiva ascatologica che in lui si compie e che gli dà la facoltà di fare della sua persona il centro del Regno. Il centro del suo messaggio è il ruolo regale di Dio che è reso presente nella storia mediante Gesù e l'offerta a lui. In conseguenza tutte

le realtà del giudaismo sono reinterpretate cristologicamente: sabbato, tempio, legge e sacrificio. Questa offerta è fatta ad Israele e non è ritirata nonostante il rifiuto: del resto, le più dure affermazioni sono fatte nei confronti dei capi, le più aperte e speranzose nei confronti del popolo.

E' solo dopo la resurrezione, però, che la scelta o il rifiuto del Signore appare mediato direttamente dalla nuova comunità, la Chiesa. Gesù, nel suo tempo storico, stabilisce un insieme di rapporti personali non istituzionalmente fissati. L'evoluzione che conduce alla Chiesa « verus Israel » non è ancora cominciata.

Il centro della indagine del Richardson è il corpus paolino: soprattutto Galati, Corinti, Romani.

Galati offre una difficoltà maggiore al Richardson. Essa infatti sembra già contenere l'appropriazione di Israele alla Chiesa (VI, 16).

Il Richardson nota il rovesciamento dell'ordine abituale dei doni di Dio: prima viene ricordata la pace e poi la misericordia.

Egli nota, però, che la XIX benedizione dello Shemonh Esreh (che risale probabilmente ai tempi dei Maccabei) contiene il medesimo ordine. Egli vede dunque una citazione, con una frecciata ironica: pace su voi (cristiani) e misericordia anche sull'Israele di Dio: cioè su quegli israeliti che si convertiranno e dunque accetteranno Cristo.

Secondo l'autore, Galati indica piuttosto una operazione escatologica all'interno della vecchia entità (operazione escatologica che comprende anche i pagani) che la costituzione di una nuova entità.

L'alleanza e la figliolanza adottiva sono ora messe tra le cose nuove. Ma esse sono ancora uno sviluppo della promessa fatta ad Abramo, sono il compimento di quella promessa.

Un'altro trasferimento di un attributo di Israele ai cristiani si ha in Filippesi III, 3: « noi siamo la circoncisione ».

Ma anche questo tema si include secondo l'autore nel tema del patto compiuto; i cristiani appartengono a una comunità divina e sono connotati dallo Spirito Santo e non da un segno esteriore: hanno la circoncisione interiore.

Le lettere ai Corinti riprendono il tema delle due alleanze, accennato nella lettera ai Galati. Ma mentre Galati interpretava la prima alleanza nella luce del Cristo, ora si tratta soltanto della prefigurazione che la vecchia alleanza fa della nuova. Le due alleanze vengono poste in contrasto l'una all'altra. La tipologia di Mosè dà luogo soltanto a una successione, mentre quella di Abramo dà luogo a un rapporto di compimento e di inclusione. Tuttavia non siamo ancora a una nuova entità; ci si trova di fronte a un'operazione dello Spirito che sostituisce taluni elementi dell'economia antica: ma l'entità è identica.

La stessa espressione « Israel catà sarca », che si trova in 1.a Cor. X, 18, non significa una distinta entità, ma una fase antica dell'economia.

Il centro della teologia paolina dell'Israele « carnale » è la Lettera ai Romani: anch'essa si centra su Abramo: il tema fondamentale è che la salvezza viene dalla libera elezione di Dio. Rivelatasi nella elezione di Abramo, essa si è manifestata come volontà di salvezza sia degli incirconcisi che dei circoncisi. Abramo era incirconsiso quando venne scelto: e la circoncisione fu soltanto il segno della promessa. Perciò chi ha la fede di Abramo e invoca il nome del Signore è salvo, sia esso ebreo o gentile. Tuttavia vi è un ordine storico: prima gli ebrei, poi i gentili. Quest'ordine è come rovesciato dall'accecamento di Israele. E tuttavia Israele non è rigettato perché un « resto » è rimasto fedele al Signore, ha capito che non mediante le opere della legge ma mediante la salvezza donata da Dio in Cristo era possibile la salvezza, e anche il compimento della legge. Così Israele che ha cercato le opere della legge, ha perso la salvezza: ma suo rimane l'albero della salvezza, suoi i padri, sue le promesse: e poiché i doni di Dio sono senza pentimento, dopo l'ingres-

so della pienezza dei gentili tutto Israele sarà salvato. Israele rimane il termine di una promessa di Dio e dunque della sua misericordia. Esso vuole onorare Dio, ma non degnamente, cioè con la fede. Israele sarà salvato dalla misericordia, esso che ha preteso di essere salvato dalle proprie opere, in virtù della legge.

Vi è dunque una promessa su Israele, che si compie già nell'Israele fedele e che attende di compiersi negli altri. Il Richardson ritiene che la colletta delle Chiese a prevalenza gentile a favore di Gerusalemme avrebbe determinato una reazione favorevole al vangelo a Gerusalemme.

Ma nulla nella lettera indica una attesa tanto facile e sicura: poteva dirsi che fosse entrata nella Chiesa la pienezza dei gentili? Tuttavia è chiaro che Israele non è un nome applicato alla Chiesa, anche se tutti i cristiani divengono parte di Israele mediante la loro fede.

Non ci è possibile seguire il Richardson nelle analisi degli altri scritti neotestamentari, che offrono certo minore messe. In nessuno egli trova l'identificazione tra Chiesa e Israele: tuttavia la prima lettera di Pietro mostra una maggiore concentrazione sulla Chiesa come tale e un impegno più ampio nell'usare in riferimento alla Chiesa attributi che l'Antico Testamento colloca su Israele.

Il Vangelo di Giovanni è rivolto particolarmente agli ebrei della diaspora: il problema ebraico è qui ancora vivissimo, mentre è quasi assente nella lettera di Pietro. Nei giudei della diaspora è anche presente lo gnosticismo che rischia di separarli sia dalla Chiesa che da Israele. E' anche in questa prospettiva che Giovanni scrive. Giovanni implica che Gesù stesso è il Messia e dunque il vero Israele.

In questo senso mentre il suo Vangelo è rivolto agli ebrei e ai gentili per ridondanza, egli fonda la categoria che poi servirà all'identificazione: non a caso è l'aggettivo abituale in Giovanni, « alethinòs », che Giustino usa per indicare la Chiesa come « vero Israele ».

Tuttavia quest'uso non è fondato sul Nuovo Testamento. Se il fallimento della missione ebraica lascia negli scritti neotestamentari il segno di una relativa decadenza del problema dell'Israele carnale, questo non è mai abbandonato: il problema dell'unità degli uomini attorno all'operazione salvifica di Gesù include in prospettiva storica ed escatologica la reintegrazione di Israele nel regno, che sempre, nella promessa di Dio che è senza pentimento, le appartiene.

Questa è ci sembra la conclusione che si possa muovere dalla presente storia del problema di Israele nel Nuovo Testamento. Essa conduce a notare un salto tra i libri canonici e i padri apostolici. E a porre quindi una riconsiderazione di una teologia dell'Israele « carnale » che finora è rimasta fondata più su una routine di pensieri che su una viva considerazione del Nuovo Testamento.

G. B. B.

ROBERT S. LYND - HELEN M. LYND: « MIDDLETOWN » - Introduzione di A. Cavalli, traduzione di A. Danolo, edizioni di Comunità, Milano 1970, pp. XXXII - 548.

La traduzione italiana di questa famosa ricerca condotta negli Stati Uniti negli anni venti si presenta come un vero e proprio avvenimento per un triplice ordine di motivi. Nell'ambito delle numerose, spesso inutili pubblicazioni di argomento sociologico che, da alcuni anni, in concomitanza con una pericolosa quanto improvvisa sopravvalutazione della sociologia, vengono edite nel nostro paese, la traduzione dell'opera dei Lynd permette di avvicinarsi agevolmente ad uno dei

traguardi fondamentali della sociologia scientifica. Da un punto di vista strettamente metodologico, una attenta lettura di questa ricerca può fornire gli stimoli per nuove ipotesi, nuovi motivi d'indagine sulla vita di comunità contribuendo ad affermare quella dimensione empirica della sociologia di cui tanto si parla e a cui, altrettanto insistentemente, poco si provvede. Infine l'avere a disposizione anche per i non specialisti uno studio concernente le trasformazioni di una comunità sottoposta ad un rapido processo di industrializzazione, può essere motivo di riflessione stimolante ed attuale per il fatto che, come ricorda il Cavalli nella introduzione: « i fenomeni che i Lynd individuavano così acutamente nell'America tra le due guerre si sono manifestati tra noi soprattutto in questo dopoguerra e sono in parte ancora in atto, come conseguente riorganizzazione del capitalismo » (p. XXIV).

Chiarito questo, passiamo ad esaminare la ricerca.

Middletown è il nome fittizio con cui i Lynd designarono la città scelta come oggetto d'indagine. Oggi sappiamo che è *Muncie* nell'Indiana: al momento della pubblicazione della ricerca, tuttavia, gli autori non ritennero opportuno « accrescerne la già elevata visibilità nella discussione delle condizioni locali contrassegnando la città con il suo vero nome » (p. 13).

I motivi per cui fu scelta sono esposti in un capitolo introduttivo degli stessi autori: il più importante resta la speranza che potesse essere largamente rappresentativa della società americana e soprattutto dei mutamenti connessi con il sorgere e l'estendersi della « cultura industriale ». Inoltre si aggiungevano le considerazioni che a *Muncie* non erano mai state fatte ricerche sociologiche e che nessuna organizzazione e nessun privato del luogo avevano contribuito al finanziamento della ricerca.

Nel gennaio del 1924 quando i coniugi Lynd con i loro pochi collaboratori si trasferirono a Middletown per svolgere sul campo una serie di osservazioni che sarebbe terminata diciotto mesi più tardi, la situazione che trovarono era la seguente: 38 mila abitanti ognuno « impegnato nel conservare il proprio lavoro o nel guadagnare il proprio stipendio, nel costruire la propria casa, nel sostenere il proprio circolo o la propria chiesa, nell'educare i propri figli » (p. 417); 43 persone su cento principalmente occupate a guadagnare da vivere per sé e per tutto il gruppo familiare; 400 occupazioni diverse; diversi tipi di industria con preminenza di quella del vetro; 9200 abitazioni di cui l'86% unifamiliari; 6300 automobili; 42 chiese; 454 fra club ed associazioni; 3500 iscritti iscritti al Ku Klux Klan.

Per studiare la vita di questa comunità, la ricerca si orientò sulla base di sei attività principali: guadagnarsi da vivere, farsi una casa, educare i figli, impiegare il tempo libero, impegnarsi in pratiche religiose e partecipare ad attività comunitarie.

Ad ognuna di esse è dedicata una parte della stesura definitiva della ricerca che, come ebbe a scrivere lo stesso Lynd alcuni anni più tardi, richiese « tre anni e mezzo di lavoro estenuante, in uno stato d'animo in cui l'entusiasmo si alternava al disgusto, mentre l'opera procedeva faticosamente dalla prima stesura alla revisione e quindi alla verifica e controverifica e, finalmente, alla stesura definitiva nella forma più concisa possibile per poter essere pubblicata ».

I Lynd raccolsero il materiale con interviste e osservazioni dirette, con questionari e attraverso lo studio dei giornali e di statistiche statali e locali. Tutte queste notizie metodologiche, caso nuovo nell'àmbito delle ricerche sociologiche condotte fino ad allora, sono descritte completamente e coscienziosamente in una appendice che costituisce una delle parti più interessanti dell'intero libro.

Dopo cinque anni dall'inizio delle ricerche veniva finalmente pubblicato il libro che fu accolto con immediato successo, tanto che nel 1929 ne furono fatte sei ristampe.

La pubblicazione venne presentata

da Clark Wissler come « il tentativo pionieristico di studiare una comunità americana campione alla maniera della antropologia sociale » e, dato il confronto operato dai ricercatori fra gli anni 1890-1900 e 1920-1930, come « un contributo storiografico, non già del tipo tradizionale, ma del tipo che viene sempre più richiesto — una sezione trasversale delle attività di una comunità di oggi proiettata sullo sfondo di ieri » (p. 4).

Ancor oggi, i giudizi su Middletown, sebbene temperati da accuse di eccessiva approssimazione, scarsa elaborazione statistica e, soprattutto, dalla assurda pretesa di studiare la comunità come isolata dalla nazione ed estranea ai ricercatori, restano fondamentalmente positivi.

Gran parte degli inconvenienti appena lamentati furono riscattati dagli stessi autori che a distanza di dieci anni fecero ritorno a *Muncie* per studiare i cambiamenti verificatisi nel frattempo.

Gli svantaggi di un approccio di stretta derivazione antropologica furono inoltre riscattati dalla coraggiosa ed anticonformistica decisione di adottare uno schema dicotomico di classe *(business class* e *working class)* che urtava fortemente contro l'ideologia americana di una società senza classi e contro la tradizione stessa della sociologia americana che si ostinava a definire le classi in termini di autoidentificazione psicologica, piuttosto che in termini di divisione del lavoro.

Middletown, sotto questo profilo, doveva aprire la strada a quegli studi empirici sul potere di comunità che costituiscono un vanto della sociologia statunitense. Doveva anche restare come testimonianza perenne da un lato della celebrazione della forma più dura del più duro individualismo e dall'altro di un ritardo culturale tra vecchie tradizioni e nuovi sistemi di produzione.

A Middletown tutti girano in automobile, tutti vanno al cinema, tutti ascoltano la radio ma tutti sono *perplessi* circa il proprio lavoro, il denaro, la nuova macchina che può far bottiglie di vetro cento volte più rapidamente di chi le soffia a mano, il matrimonio, la religione, il crescente intervento governativo, i bambini e la loro anima stessa.

Come scrisse Stuart Chase nella prima recensione del libro dei Lynd, « dietro le Buick e gli affettuosi colpetti sulle spalle, si sente la perplessità di una generazione che ha perduto la sua vita ».

G. S.

SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN: « HYMNES 1 - 15 » (Tome I) - Introduction, texte critique de J. Koder, traduction de J. Paramelle, editions du Cerf, Paris 1969, pp. 302.

L'introduzione del professore Koder comprende la recensione dei manoscritti, la storia del testo, l'esame dei rapporti tra la prima edizione; quella di Niceta Stéthatos e il testo di Simeone, con particolar riferimento agli scholia da lui attribuiti in gran parte a Niceta, e infine un esame sulla composizione e sulla metrica degli inni stessi.

Una introduzione dottrinale manca: e il problema del rapporto tra la teologia di Niceta e quella di Simeone è appena trattato in nota, su un aspetto incidentale (p. 60, n. 2).

Niceta interpreta Simeone secondo il modello della teologia dello pseudo-Dionigi. Il Koder nota il modo disinvolto con cui la prefazione di Niceta tratta il testo dello pseudo-Dionigi per farlo servire al suo scopo di apologia di Simeone, discutendo particolarmente le nove citazioni di Dionigi raccolte nella prefazione.

Anche questo testo ci fa notare la

decisiva importanza teologica di Simeone, sia dal punto di vista della teologia mistica che da quello dei rapporti tra la teologia cattolica e quella ortodossa.

Lo stesso paragone tra la prefazione di Niceta, ispirata allo pseudo-Dionigi, ed il testo di Simeone mostra come Simeone sia del tutto al di fuori della teologia negativa, che ha poi tanto pesato sull'eredità teologica sia occidentale che orientale.

Si veda, ad esempio, l'inno XV, in cui l'eredità dionisiana è tenuta presente e però superata: dopo aver detto che Dio è « invisibile, inaccessibile, inafferrabile, intangibile » e che il nostro spirito è incapace di sondare la varietà della sua gloria e lo splendore della sua bellezza, Simeone prosegue, ricordando l'incarnazione, che ha reso Dio accessibile a tutti nella carne. E subito dopo segue: « Mais aux croyants tu t'es fait connaître aussi dans la gloire de ta divinité, pour eux tu es devenu saisissable, toi totalement insaisissable, et entièrement visible, toi l'invisible pour tous » (v. 85).

Simeone non accetta dunque il rigoroso quadro dottrinale dello pseudo-Dionigi e interpreta come visione di Dio la sua esperienza mistica della luce e della visione.

La visione mistica è per lui la visione della Trinità nel Cristo. L'inno XI e l'inno XII sono il resoconto di due esperienze mistiche trinitarie. La stessa tradizione occidentale (prevalente, non esclusiva), che ha sempre mantenuto la visione dell'essenza di Dio dopo la morte, ha escluso la visione beatifica in questa vita. Simeone potrebbe essere annoverato tra i teologi che sostengono questa possibilità.

Nonostante Niceta paragoni la vita mistica di Simeone alla vita angelica mediante le citazioni delle pseudo-Dionigi, nulla è più lontano da Simeone che l'idea della vita angelicata. Più volte egli afferma che l'incarnazione innalza gli uomini sopra gli angeli. Il decisivo valore teologico e culturale di Simeone (ed il suo isolamento nella tradizione bizantina che spiegano sia le polemiche di cui è stato oggetto che l'imbarazzata interpretazione che Niceta ne offre in quadro dionisiano) sta proprio in questa radicale fedeltà alla relazione incarnazione - divinizzazione, e dal suo insistere sul valore del corpo al riguardo, in un modo che ci ricorda Ireneo. Nell'inno XV egli prende in senso forte l'immagine paolina del corpo di Cristo affermando che ogni parte del corpo dell'uomo è parte del corpo di Cristo, raggiungendo, per sottolineare il carattere somatico della divinizzazione dell'uomo a causa dell'incarnazione di Dio, espressioni forti destinate ad impressionare. Se vi è un momento in cui la teologia bizantina (e la teologia cristiana in genere) escono fuori da ogni mediazione neo-platonica, questo è certamente Simeone. In questo senso egli è esemplare anche per la teologia occidentale, tanto tributaria della teologia apofatica e dello pseudo-Dionigi.

La comunicazione totale di Dio al giusto in questa vita senza mediazioni angeliche al di là dell'inaccessibilità divina (qui posta come oltrepassata dall'incarnazione e dalla grazia) e la dimensione corporea di questa comunicazione sono due punti fermi della teologia di Simeone. Nel suo singolare culto a Simeone Studita, alla sua immagine, egli vedeva espressi questi punti.

Forse era proprio questa teologia che il sincello Michele volle colpire criticando l'eccessivo culto di Simeone per lo Studita suo maestro: si deve tuttavia tener conto che la biografia di Niceta, cui siamo debitori di tutto quanto sappiamo sulla questione, maggiora probabilmente questo aspetto della polemica tra Simeone e le autorità ecclesiastiche per porre il suo autore sotto il patrocinio della restaurata ortodossia iconodula. Egli sosteneva la pienezza della divinizzazione del suo maestro in quanto membro del corpo di Cristo, nel suo corpo stesso mortale. L'esser membro del corpo di Cristo, visto da lui in senso forte e proprio, mediante lo Spirito e la grazia, è però compatibile con la debolezza umana: e di questo Simeone dà umile e continua testimonianza. Egli cerca di divenire uno con Cristo « dès

maintenant et après mon trépas » (inno XII, v. 140). Ciò significa essere elevate al di sopra dei re, ma nella povertà e nella fatica.

La concezione palamita, che presuppone il *corpus* dionisiano, non potrebbe nascere dalla tradizione di Simeone. Non potremmo trovare un pensiero più lontano dalla teologia palamita di questi versetti, che ne sembrano l'anticipata confutazione: « car, si par ton essence tu es pour eux invisible et inacessible par ta nature, mais qu'à moi tu te montres, c'est bien que, par l'essence de ta nature, tu te mêles à moi; point de division en effet entre tes proprietès, point de séparation, ta nature est ton essence, et ton essence ta nature. Ainsi, communiant à ta chair, je participe à ta nature, et je prends réellement ma part de ton essence, bien plus en dévenant héritier dans mon corps, je me vois supérieur aux incorporels » (inno VII, vv. 25 sg).

Per tali ragioni l'edizione eretica totale dell'opera di Simeone ci sembra un fatto di grande importanza, destinato a riproporre problemi sia di dottrina che di storia della teologia di portata nodale.

G. B. B.

GIORGIO GALLI: « LA TIGRE DI CARTA E IL DRAGO SCARLATTO » (Il pensiero di Mao Tse-tung e l'Occidente) - Introduzione di A. Levi, edizioni del Mulino, Bologna 1970, pp. 270.

E' un libro che ha sollevato più critiche che consensi, come ammette Arrigo Levi nell'introduzione, perché è basato su impressioni soggettive e perché accetta una visione particolare delle due culture messe a confronto: quella cinese e quella occidentale.

Tale impressione si accentua proseguendo nella lettura, in quanto il Galli è così affezionato a certi autori da appoggiarne incondizionatamente le teorie per quanto ardite.

Ciò che egli rivela sul pensiero di Mao e sulla politica estera della Cina è ormai oggetto di generale conoscenza. E' noto che il maoismo esercita la sua influenza sul movimento mondiale di sinistra in quanto punto di riferimento e di richiamo alle posizioni marxiste rivoluzionarie e che svolge la sua attività politico-culturale soprattutto nelle zone sottosviluppate dell'Asia centro-meridionale, dell'America Latina, dell'Africa e nel mondo arabo.

L'autore analizza quindi il radicalismo di destra e la cultura occidentale in genere, appoggiandosi a note dottrine psicoanalitiche, alla sociologia religiosa, all'esistenza di un legame fra protestantesimo e capitalismo, secondo le tesi di Levi-Strauss, Jüng, Weber.

La cultura cinese diventa allora « una alternativa di civiltà a quella tecnologico-scientifica dell'occidente » (p. 26), in quanto « cultura globale che assegna l'egemonia al controllo sulle forze interne all'uomo rispetto al controllo sulle forze esterne » (p. 23). Tanto più che in Urss è in corso un processo economico che può essere definito di restaurazione capitalistica, e perciò il sovietismo è diventato una ideologia neo-borghese: in Urss « le forze capitalistiche si scatenano furiosamente in ogni campo » (p. 42). Così, mentre il revisionismo è una rivivi-scenza del bernstainismo e del kautskismo e si rivela nella opposizione alla rivoluzione violenta, quest'ultima « è una legge generale della rivoluzione proletaria » (p. 48). Parimenti, la Cina continua a vedere lo stalinismo come continuazione del leninismo, e non quale sua negazione, e a giudicare Kruscev il diretto erede di Trotzky, considerando, alla stregua di Stalin, che la socialdemocrazia è la pattuglia di avanguardia della borghesia controrivoluzionaria.

Esaminando il fenomeno del risveglio di coscienza del mondo asiatico, l'autore segna come punto di svolta la « fine di una concezione etnocentrica (eurocentrica) della cultura » (p. 61) che si verificò nel maggio del 1919 con la sollevazione degli studenti cinesi contro il trattato di Versaglia che sanciva l'egemonia del Giappone sulla Cina.

Siccome (vedasi al riguardo la tesi di Hobson) il capitalismo dipende per necessità di vita dal suo contorno non capitalistico, la reazione di un'Asia sfruttata dai « bianchi » non poteva essere che anticapitalistica.

La mediazione fra il marxismo e il mondo non europeo avvenne attraverso l'opera di Lenin, l'asiocentrismo del Roy — « il destino della rivoluzione europea dipende dalla rivoluzione in Oriente » — ripetuto da Zinoviev e da Karl Radek. Questa mediazione, prima ancora che ai cinesi, arrivò agli indiani e ai musulmani. Ne furono protagonisti Sultar Galiev e Envér Pascià, quest'ultimo uno dei leader dei « giovani turchi » (che poi si orientarono invece verso Ataturk).

Fu ancora Nguyen Ai-quoc, ovvero Ho Chi-minh, a spostare in Asia l'area della rivoluzione proletaria dopo il fallimento della rivoluzione proletaria in Europa.

La differenza fra i due tipi di rivoluzione, asiatica ed europea, sarebbe di carattere geografico, come puntualizza Mao: le *campagne* sono la sola base per l'impostazione di un fronte proletario asiatico, mentre le grandi rivoluzioni europee, inglese, francese e russa, ebbero il loro centro d'azione nelle *città*. La stessa rivoluzione russa, infatti, non registra che l'applicazione rigorosa del modello francese. Ma in ogni caso, ribadisce Mao, è necessario l'intervento armato e, come aveva specificato Engels, affinché l'esercito reazionario entri in crisi è necessario che la rivoluzione abbia le simpatie di tutti gli strati della popolazione.

Passando all'analisi dello stato attuale della politica e della cultura del mondo occidentale, l'autore fa ricorso a una azzeccata critica di un altro dei suoi autori preferiti, Amedeo Bordiga, il quale scriveva, focalizzando l'attenzione sull'aspetto economico e sociale del nostro tempo: « i gruppi di massa si presentano, per apparente libera scelta di confessioni, di opinioni e di credenze, come agenti contro i propri interessi obiettivi e accettano le giustificazioni teoriche di legami ed atti sociali che in realtà li affamano e li distruggono addirittura. Il trapasso dalle forme pre-borghesi alla società attuale ha dunque aumentato e non diminuito l'intensità e la frequenza del fattore della sopraffazione e della imposizione » (p. 93).

Se il mondo occidentale è in crisi e minaccia di scatenare una guerra atomica per risolverla, l'unica alternativa per impedire che ciò avvenga rimane la guerra rivoluzionaria, secondo Mao, per il quale la bomba atomica continua ad essere una tigre di carta « perché non viene e non verrà usata » (p. 100).

In effetti, l'occasione per un conflitto nucleare non è mancata: Cuba all'epoca delle basi missilistiche russe e dello sbarco dei controrivoluzionari cubani alla baia dei Porci, Suez 1956, la Corea e il passaggio delle truppe cinesi dello Yalu, la guerra nel Vietnam e nel Medio Oriente, la rivolta di Ungheria, lo scontro fra russi e cinesi sul fiume Ussuri. Non è stato usato l'armamento nucleare, quantunque tutta la cultura occidentale tenda, secondo il Galli e i suoi autori, a una soluzione pantoclastica (auto-distruzione totale).

In realtà l'Occidente è il campo di battaglia di tre forze conflittuali: il radicalismo di sinistra, costituito dalle forze socializzanti di varia natura compreso anche esponenti dell'alta finanza, il sistema, rappresentato dalla politica ufficiale di tradizione e ispirazione liberale, e il radicalismo di destra, di ispirazione nazionalista e para-militare.

Queste forze si trovano in conflitto aperto nell'Asia sud-orientale, nel mondo medio-orientale, nell'America Latina, negli Usa, data la presenza del

Black Power, nell'Africa nera e in Francia, fin dall'epoca della rivolta del maggio 1968.

La cultura occidentale sarebbe pertanto condizionata dall'« istinto di morte freudiana e dal concetto della distruzione totale in quanto « la colpa cumulativa impone un destino storico alle società moderne » (p. 186). E' una cultura che muove dal mondo culturale greco e dal suo mito centrale, quello edipico, che sarebbe assente nella cultura cinese: così Spengler, Frank Loyd Wright, Lévi-Strauss, Erich Fromm, Richard Wilhelm.

Il culto della violenza nella « Dialettica dell'Illuminismo » di Adorno e Horkheimer dà come prodotti tipici dell'occidente: Omero, Lutero, Sade, Hitler. Omero canta l'eroe distruttivo e sancisce il trionfo del patriarcato, Lutero eleva gli orrori della guerra a realizzazione della fede, Sade esalta il piacere della distruzione, Hitler tutti li riassume. Come conseguenza, il patriarcato è di « destra », il matriarcato di « sinistra ».

Con Norman Brown, la Riforma, nella quale culmina l'assestamento moderno delle nazioni europee, è causa del sorgere del capitalismo che vede l'oro in funzione feticistica.

Il punto di contatto fra Marx e Freud, entrambi portatori di una civiltà orientalizzata, è dato invece dall'idea che « i sensi fisici dell'uomo devono emanciparsi dal senso del possesso e allora per la prima volta si raggiungerà l'umanità dei sensi e il godimento umano di essi » (p. 202).

Nel mondo occidentale il principio « maschile » dell'aggressività avrebbe il sopravvento sugli altri sentimenti (Jung), nel mondo cinese si può trovare invece l'accordo tra il ritmo dell'uomo e il ritmo dell'universo. Come conclusione, l'aggressività cinese è creativa, quella europea è distrittiva.

Questo saggio esprime ancora una volta la solidarietà tra illuminismo e mito dell'estremo oriente; pur in contesti così mutati, e dopo tanta recezione orientale dell'Occidente.

F. G.

MARIE-TERESE E GEORGES HUBER: « LAICI... E SANTI? ALLA LUCE DEL VATICANO SECONDO » - Traduzione di M. Rainero, editrice Esperienze, Fossano 1967, pp. 200.

Fra i testi conciliari di particolare importanza sono certamente da annoverarsi le pagine dedicate alla santità della Chiesa e dei suoi membri, soprattutto il capitolo V della *Lumen gentium* che tratta della « Universale vocazione alla santità nella Chiesa ». E' soltanto vivendo la propria, specifica santità in modo più consapevole e profondo, che il cristiano si unisce a Cristo, si inserisce sempre più intimamente nel mistero della Trinità. Questo comporta una sottomissione filiale verso il Padre, un'unione fraterna con Cristo e una disposizione pienamente recettiva e nello stesso tempo attiva nei confronti dello Spirito Santo. Se tale è la vocazione del cristiano, bisogna pur dire che spesso i membri del popolo di Dio sono ignari della grandezza che essa racchiude: risposta d'amore alla chiamata personale dell'Amore.

Il presente volume ha preso le mosse da un'inchiesta condotta per rilevare la risonanza di alcuni testi conciliari, appunto quelli sulla santità, fra i laici. Fu domandato inoltre il parere di molti fedeli sul concetto di santità, sui mezzi di santificazione, sul posto della preghiera nella vita quotidiana... Partendo dai risultati dell'indagine, gli autori mettono in rilievo le visioni parziali e inesatte, molto diffuse negli ambienti cattolici, circa la santità, e tracciano un breve studio teologico-pastorale sulla vocazione di tutti i cristiani, laici compresi, alla santità. E' infatti un po' sorprendente vedere quanto è ancora radicata l'opinione che la santità sia qualcosa riservata soltanto a pochi privilegiati in determinati stati di vita consacrata (sacerdoti, monaci, suore). Questa convinzione, dovuta in parte ad un'errata

catechesi dei fedeli, ha dei riflessi nella vita dei cristiani che, con rassegnazione o dispiacere, si adagiano a condurre una vita mediocre, senza aspirare alle altezze della vita sacramentale rese accessibili a tutti i battezzati.

Ciò non significa che per essere santi i laici debbano copiare i modelli di vita delle persone consacrate. Tutt'altro. Benché la santità sia una sola e promani da un'unica sorgente, la Trinità stessa, attraverso il Signore Cristo Gesù, ognuno è chiamato ad una forma di santità particolare corrispondente allo stato di vita ed ai carismi personali. Come dicono gli autori, per arrivare all'unica vetta il netturbino ed il prelato devono percorrere sentieri diversi; quello che conta è che giungano alla vetta.

Prima di indicare dei mezzi positivi per giungere alla santità laicale e rilevarne alcune caratteristiche peculiari, nel volume sono esposti i pericoli più frequenti cui vanno incontro i cristiani: l'isolamento spirituale, il rispetto umano ed in genere la disperazione.

Se si aggiunge che c'è oggi una carenza di sacerdoti maestri di vita spirituale e guide sicure, si capisce come il laicato si trovi in uno stato di sottoalimentazione spirituale. Molte circostanze poi non contribuiscono affatto ad agevolare il cammino del laicato.

Con gli autori ricordo due fatti: una certa teologia spirituale, con il sottolineare unilateralmente la vocazione e la vita degli stati « di perfezione », ha fatto in modo che « il laicato cattolico si sia creduto votato all'imperfezione » (Maritain). Legato a questo fatto c'è il problema della canonizzazione. Sono troppo pochi i santi laici canonizzati nell'ultimo millennio. Forse si pretendeva da loro una vita eroica di tipo religioso, dimenticando che la perfezione nella santità è relativa allo stato di vita abbracciato. E tale stato viene abbracciato per vocazione divina, per cui, di conseguenza, se si segue pienamente con uno slancio d'amore la chiamata al regno di Dio, si parteciperà al regno secondo modi ed intensità varie.

Non penso che qui sia questione di maggiore o minore santità. L'amore non si misura, sia che provenga da Dio, sia che a lui sia diretto. Se è autentica la vocazione e la risposta (ed è l'amore che autentica la vita cristiana), pur con differenze di forma, può essere ugualmente santo e perfetto l'uomo d'affari e l'eremita, la casalinga e la carmelitana.

Ritornando alla questione della canonizzazione, dispiace vedere che si siano fino ad oggi additati ai laici pochissimi esempi di vita cristiana e laicale. Questi non solo dovrebbero essere imitati, secondo moduli personali s'intende, ma darebbero fiducia e coraggio nella vita quotidiana. La santità (dei laici) è data a coloro che vivono eroicamente e con sempre nuova vitalità tutti gli atti ordinari della vita: « Se le cure profane, invece di elevarci a Dio secondo il suo disegno, ci allontanano da Lui, è soltanto perché noi le compiamo con una visuale terrestre. L'amore teologale eleva e trasfigura le attività temporali che sono da lui vivificate » (p. 66).

Dopo aver accennato alla vocazione per la santità e aver messo in luce la continuità dell'insegnamento del concilio con la migliore tradizione ecclesiale, i coniugi Huber si soffermano ad analizzare le diverse vie per raggiungere la santità e in particolare la via regale per raggiungervi: la carità.

Il volume si conclude con utili puntualizzazioni di vari problemi attuali messi in evidenza dai titoli di alcuni paragrafi: « Vivere nel mondo senza essere nel mondo », « Lavorare e pregare », « Distacco e unione », « Apostolato e testimonianza ». Gli autori hanno attinto largamente agli scritti conciliari, a testi scritturistici e del magistero. Molte citazioni di autori spirituali, come santa Teresa del Bambino Gesù, san Francesco di Sales, il padre Eugenio M. del Bambino Gesù e di autori laici come il Guitton, non appesantiscono l'esposizione, le conferiscono anzi un carattere vivace ed attuale.

Il volume è diretto particolarmente ai laici, ma anche i sacerdoti potranno approfittare di una sua attenta lettura. Gli autori ricordano ai laici con

insistenza il primato della carità e della preghiera nella loro vita: tutti siamo chiamati alla santità ed alla contemplazione di Dio, nel chiostro o sulle strade del mondo. L'opera è un invito insistente a scoprire Dio nel nostro cuore e sul volto dei fratelli, e punto di partenza per tale scoperta è l'unione con Cristo nell'eucarestia e nella preghiera silenziosa.

Ai sacerdoti i coniugi Huber ricordano la grande responsabilità nella guida dei fedeli, per i quali devono essere esempi di santità. Ma purtroppo spesso non è incoraggiante la tepidezza del clero, il quale non è entusiasta della propria condizione e non riesce ad entusiasmare i fedeli perché divengano consapevoli della loro personale vocazione alla santità. Concludendo, possiamo ricordare una frase di Schmaus citata dagli autori (p. 196): «Dio agisce sugli uomini, attraverso uomini in cui Dio ha la sua dimora».

B. B.

C. STRAETER: « DIE NEUE THEOLOGIE IN HOLLAND » - Verlag J. Habbel, Ratisbona 1970, pp. 56. (Estratto da: «Mariologie und Theologie heute», in Ephemerides Mariologicae 20 [1970] 153-203).

Nella recente letteratura teologica e religiosa in genere si parla spesso della chiesa olandese e di una teologia «olandese» che suscita molte discussioni negli ambienti più impegnati nella riflessione sui dati della fede. E' vero che si parla molto di tale teologia o corrente filosofico-teologica, ma di solito le idee a proposito sono scarse e nebulose. E' quindi utile la lettura del presente fascicolo in cui un gesuita olandese cerca di mettere in luce le principali componenti di taluni orientamenti teologici, senza tralasciare di accennare ai presupposti ed alle conseguenze di carattere dottrinale. L'analisi dell'autore è concentrata tutta nel far vedere gli aspetti negativi della teologia «olandese» che egli presenta riportando larghi stralci di pubblicazioni teologiche dei maggiori esponenti. Con questo tuttavia non credo che egli voglia escludere un eventuale apporto positivo di tale teologia, soprattutto sotto l'aspetto pastorale. Bisogna però constatare dolorosamente che le idee più o meno fondate degli «olandesi» e la loro diffusione, non sempre opportuna fra i fedeli impreparati, più che giovare hanno scosso tutta la compagine ecclesiale gettando turbamento nelle coscienze.

Benché venga chiamata comunemente teologia «olandese», tale corrente non è affatto limitata ai Paesi Bassi. Correnti simili si riscontrano oggi un po' ovunque nel mondo occidentale, ma in Olanda certe idee sono diffuse più che non altrove e sono inoltre propagate da importanti centri quali facoltà teologiche, giornali, mezzi radiotelevisivi. Sulla base di un'ampia informazione attinta non soltanto al «Catechismo», ma anche a lavori miscellanei e a varie riviste teologiche, l'autore espone in un primo paragrafo le prospettive e le tendenze generali della «nuova teologia».

Chi studia la «nuova teologia» rimane colpito subito dal fatto che essa è in rottura con la tradizione anteriore. Sembra che tutto nella Chiesa debba essere cambiato: «diritto canonico e liturgia, teologia morale e dogmatica ed anche i rapporti con i non-cattolici». Si vuol vivere «in base a convinzioni realmente personali e non soltanto fondandosi su concezioni acquisite da altri» (p. 9). La teologia viene quindi «umanizzata» e pur senza negare esplicitamente la trascendenza di Dio, si pone un forte accento sull'immanenza di Lui in questo mondo. Dopo aver esposto il punto di vista di alcuni pensatori circa la rivelazione, l'autore espone la teoria secondo cui bisognerebbe distinguere fra i

dogmi quelli « centrali » e quelli « periferici ». Mentre il contenuto dei primi rimarrebbe costante e ne dovrebbe essere cambiata soltanto la formulazione adattandola di volta in volta alle esigenze dell'ambiente storico-culturale, dei cosiddetti dogmi periferici si salva ben poco. Molto cautamente i difensori di tale concezione (fra gli altri Schoonenberg e Haarsma) sostengono che i dogmi riferentisi a Maria e alla Chiesa, come pure le affermazioni del magistero in campo morale, con un maggior o minor grado di certezza o probabilità sono determinati storicamente nella formulazione nonché nel contenuto stesso. Ciò significherebbe che tali dottrine potrebbero essere riviste, con tutte le conseguenze che questa revisione o modificazione comporterebbe. Di questo passo non ci sorprenderà più tanto la posizione di un teologo domenicano, il padre van der Marck, il quale sostiene appunto che non è necessario credere alla storicità di Cristo, poiché questa non avrebbe più un'importanza rilevante per la nostra fede; oppure, come sintetizza J. Driessen, « per il fatto che l'importanza salvifica dell'epifania di Dio supera la misura (das Mass) del Gesù storico, per la nostra fede il Gesù storico non ha alcuna importanza » (p. 15).

Un altro gruppo di questioni esaminate dall'autore riguarda la fede, il suo rapporto con la teologia, la funzione del magistero. Su questi problemi viene analizzata la posizione di E. Schillebeeckx di cui l'autore rileva i limiti. Ricordo soltanto la critica di fondo alla posizione del professore di Nimega.

Dopo aver citato lungamente le parole di Schillebeeckx sul pluralismo teologico, lo Straeter giustamente nota che « la teologia ha la sua radice nella fede, ma rimane *sotto* di essa. La fede è sempre qualcosa di più che non la teologia. La teologia presuppone la fede... dipende in prima istanza dalla fede, non da una filosofia o scienza contemporanea. E ciò che viene insegnato dalla rivelazione (Scrittura e tradizione), ci viene annunciato dal magistero ecclesiastico che, grazie all'assistenza dello Spirito Santo interpreta la Scrittura e la tradizione in modo autentico ed infallibile » (p. 17-18). La prima parte dello studio si conclude con l'esame dei rapporti tra ortodossia ed eresia, dell'intelligenza del mistero di Dio, della Trinità e di Cristo. Nella seconda parte del lavoro si esamina la dottrina su Maria nella « nuova teologia ».

Come abbiamo visto, i dogmi mariani sono considerati periferici e secondo l'autore le nuove interpretazioni potrebbero condurre alla fine della mariologia stessa. E' vero che al catechismo olandese è stato aggiunto un supplemento con diverse puntualizzazioni anche in campo mariologico. Bisogna però chiedersi, a mio avviso, se tali precisazioni hanno totalmente superato la posizione anteriore, quella « nuova ». Temo che i presupposti siano rimasti e siano considerati ancora validi da molti: sotto altra forma e formulazione ci si dovrà aspettare allora qualche altra affermazione « nuova ».

Il presente articolo c'informa minutamente su diversi punti focali della « nuova » teologia. Le analisi dell'autore hanno un grande valore se costituiscono un'interpretazione obiettiva — oggi tanto difficile — delle correnti teologiche che sono d'attualità in Olanda. Non mi è stato possibile verificare la fondatezza delle asserzioni del padre Straeter e neppure vedere se il suo giudizio (negativo) è sempre giustificato. Le lunghe citazioni di vari autori sembrano dargli ragione.

Ci troveremmo allora in una situazione estremamente critica non soltanto per la chiesa olandese, ma per la Chiesa. In ogni caso la lettura di questo saggio e di altri (ricordo un'analisi simile sull'ermeneutica e l'ecclesiologia pubblicata dal cardinale Journet in « Nova et Vetera », 44 [1939], pp. 300-312) ci mette in guardia davanti a una letteratura più o meno teologica che da un po' di tempo sta infiltrandosi anche in Italia introducendo non tanto la luce della verità, quanto lo scompiglio della confusione.

B. B.

MANUEL GARCIA PELAYO: « MITI E SIMBOLI POLITICI » - Traduzione di L. D'Angelo, Borla editore, Torino 1970, pp. 219.

Per quanto il libro in questione si componga di una serie di studi diversi sia per argomento che per interesse e profondità di analisi, la sua lettura si rivela straordinariamente stimolante al fine di comprendere l'importanza eccezionale che i miti ed i simboli hanno avuto e continuano ad avere nella politica del nostro tempo.

Ideologie, rappresentazioni collettive, miti, utopie, simboli e propaganda sono altrettanti strumenti politici che contribuiscono a costituire, alterare, rivoluzionare o conservare le pratiche di potere. Di qui l'interesse della moderna scienza della politica per queste componenti essenziali della vita politica che da un lato contribuiscono a coordinare e a conferire un assetto sistematico alle opposizioni particolari inserendole nel quadro più ampio di un conflitto globale, dall'altro attribuiscono a questo conflitto quel carattere di un mutamento di valori che suscita un impegno più profondo ed integrale da parte di coloro che vi sono coinvolti.

A Georges Sorel spetta il merito indiscutibile di aver indicato l'importanza dell'immagine mitica nella politica sottolineandone al contempo la struttura fondata su una rappresentazione della realtà in termini di fede inaccessibile alle rimostranze della ragione e la funzione di strumento indispensabile per l'esercizio del potere.

Sulla sua scia, Manuel Garcia Pelayo, si propone nella prima parte del libro in esame di « mostrare la permanenza, attraverso tempi, culture e sistemi » di un mito politico particolare: il regno felice della fine dei tempi (p. 13). Il mito prescelto che accompagna l'umanità dai tempi biblici (pp. 19-23) fino alle più recenti formulazioni contenute nel marxismo della società senza classi (pp. 42-49) e nel nazismo dominato dall'immagine del Reich millenario (pp. 49-59), è certamente uno dei più stimolanti sia per la concezione escatologica che implica sia per la sua frequente ricorrenza che per l'adesione totale che è riuscito a strappare a moltitudini di persone.

E' indubbio poi che l'attuale tendenza di elevare un mondo ideologico generato dalla politica al posto delle fede religiosamente sentita trova in questo mito uno dei più potenti strumenti di realizzazione.

Il *Saggio di una teoria dei simboli politici* compone l'ultima parte del libro di Pelayo. In esso l'autore traccia una teoria dei simboli politici intesi come forma di espressione della coscienza mitica (p. 204). Il simbolo è costituito da una realtà materiale e sensibile o da un'immagine che si può rappresentare visibilmente in modo più o meno preciso e che viene resa portatrice di significati.

Il simbolo dà una presenza materiale ad una realtà immateriale dal momento che è costituito dal trasferimento di un complesso di rappresentazioni, cioè di qualcosa di immateriale o di non sensibile, a qualcosa di materiale e sensibile o suscettibile di essere così rappresentato (p. 143).

Il suo carattere politico è in funzione della sua connessione con i processi di integrazione e di disintegrazione politica (p. 204), le sue funzioni consistono in primo luogo nell'esprimere e nel comunicare qualcosa che diversamente non si potrebbe né esprimere né comunicare (dato che l'intima natura dell'oggetto simbolizzato è di tale specie che sfugge ad ogni possibilità di espressione e di comunicazione in termini logico-razionali). In secondo luogo il simbolo è il presupposto per provocare una risposta socio-emozionale capace di compiere un processo di integrazione, infine è in grado di trasformare in azioni, conoscenze, rappresentazioni, immagini e convinzioni (pp. 144-145).

Come si può vedere da questi po-

chi riferimenti, il libro di Pelayo è in grado di interessare non solo gli studiosi ma anche tutti coloro che della politica vogliano avere una immagine ed una conoscenza più approfondite e meno qualunquistiche.

Completano il libro uno studio sulla *Lotta per Roma* in termini di mito, e un breve articolo sulle origini e il significato del tema della pienezza dei tempi, delle genti e dello spazio nel *romance* di autore anonimo intitolato « Appello alla cristianità per una guerra contro i Turchi ».

G. S.

HUGO AEMILIUS LATTANZI: « DE ECCLESIAE SOCIETATE ATQUE MYSTERIO AD MENTEM CONCILII VATICANI II » - Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 1969, pp. 454.

Dobbiamo premettere che il testo non dice tutto della personalità di Lattanzi, della originalità e profondità del pensiero pur nella rigorosa adesione al metodo ed anche al modo tradizionale dell'esposizione. Il testo da solo è indice non solo di una figura autentica di *didascalos* cristiano, ma è anche la testimonianza di un periodo e di una stagione dell'università Lateranense e del cattolicesimo italiano.

L'editore ha aggiunto alle dispense come sottotitolo « ad mentem concilii Vaticani II ». Le dispense del Lattanzi erano fondamentalmente le stesse prima del concilio: e ricordiamo che egli stesso notava di non aver dovuto ritoccare nulla in conseguenza di esso.

E questo non era certo l'ostentazione di un accademico o anche soltanto lo zelo di partito di un conservatore: fermissimo nelle sue posizioni dottrinali e pratiche, Lattanzi non era tuttavia né un' *herr Professor*, né un uomo di parte, in nessun momento e in nessun senso.

Le sue dispense non sono di facile lettura: le illuminazioni più nuove, le note più originali sono condensate in poche righe, come se la loro densità intellettuale e spirituale originaria non si potesse distendere nel letto di Procuste dell'analisi.

Questo è soprattutto vero della seconda parte del libro *(de mysterio)* ma anche della prima. Vi è per esempio una concezione della collegialità che abbiamo trovato solo in Lattanzi, eppur ci sembra fecondissima, in particolare capace di ripercussioni nuove e significative sulla teologia del laicato, che Lattanzi ha svolto in un apposito *excursus*.

Ci riferiamo alla tesi 15 del *De Ecclesia societate:* « Apostolorum universitas, non pro regendi officio, sed pro uno tantum Evangelii nunciandi mysterio, ut collegium, a Christo instituta est ».

La tesi del Lattanzi è che l'annuncio al mondo del Vangelo da parte del corpo episcopale è fatto di membri eguali in autorità, mentre invece essi sono diseguali (papato-episcopato) per quel che riguarda il reggimento interno della Chiesa.

Possiamo andare oltre nella ricerca del fondamento della tesi, e notare che Lattanzi costruisce i tre poteri della gerarchia sulla base dei *munera Christi* (profeta, sacerdote re, cui Lattanzi aggiunge quello di taumaturgo), tuttavia al *munus propheticum*, definito concretamente come quello di *evangelii praeco*, non viene connesso il potere magisteriale della Chiesa: ciò viene incluso nel potere di giurisdizione.

Il rapporto tra Chiesa e mondo è qui situato al livello di un potere gerarchico, eminentemente e propriamente collegiale. Qui collegialità indica veramente l'unità nella sua pienezza, quella che deve manifestare la Chiesa al mondo. Ciò pone la missione

in relazione con il carisma e consente una nuova teologia della Chiesa missionaria ed evangelizzatrice: qui essa trova l'eguaglianza e l'unità perfetta. La Chiesa che si ripiega in se stessa si divide.

Ma particolarmente illuminante è la teologia del laicato, espressa positivamente in relazione ai *munera Christi*.

Tuttavia di gran lunga più significativa ed importante è l'ultima parte, fondata su una esegesi originale di Colossesi I, 15-17.

Il Lattanzi interpreta la creazione cui si riferisce il testo paolino come la creazione degli angeli e dell'umanità in stato di grazia: e colloca il Verbo come causa meritoria di tale elevazione dell'umanità al suo sorgere in quanto Verbo incarnato.

E' importante notare che il Lattanzi pone la causalità meritoria del Verbo incarnato alle origini della creazione degli angeli e degli uomini: attribuisce cioè all'umanità di Cristo non semplicemente una causalità esemplare ma direttamente una causalità meritoria, nell'ordine cioè dell'efficacia. E' vero che il Lattanzi interpreta la causa meritoria come una causa ideale, come l'esemplare e la finale (p. 443); ciò non toglie che il merito richiede una azione: in questo caso l'« azione » è l'incarnazione del Verbo.

Si badi che il Lattanzi intende univocamente la causa meritoria sia riferita alla grazia originale sia a quella redentiva: non vi è dubbio che la seconda non possa dirsi una causalità ideale.

L'inno cristologico di Filippesi II, 5-11 gli ha consentito di esprimere l'azione meritoria di Cristo per rispetto alla grazia originale come kénosis (l'incarnazione) e quella per rispetto alla redenzione come tapeìnosis (la crocifissione).

Tutto l'ordine di grazia dipenderebbe così in modo diverso dal Verbo incarnato: e sarebbe spiegata in modo teologicamente elegante e fecondo la immacolata concezione di Maria, come preservazione alla grazia originale, in attesa di essere associata come madre di Cristo alla grazia redentiva. Basta leggere le brevi pagine che il nostro autore dedica a questo punto per trovarvi il principio di una ricca sintesi mariologica.

Il Lattanzi non riduce mai l'esegesi dei testi al loro supposto senso letterale originario: la sua esegesi è assai poco *formgeschichtlich*. Ciò farà forse considerare da alcuni con sufficienza talune deduzioni. Tuttavia il problema cui oggi ci si trova dinanzi è questo: se l'argomento teologico che può essere fornito da un brano della Scrittura deve essere mediato dalla ricostruzione storica del senso di quel testo che attualmente prevale nella critica storica. A questo punto non la storia della salvezza è il fondamento della fede ma l'opinione della corporazione dei critici. Lattanzi non discute mai secondo questo spirito i suoi testi. I testi vengono presi come documenti, non come ipotesi. E questo non è uno dei minori meriti dell'opera.

G. B. B.

HANS PAUL BAHRDT: « UNA CITTA' PIU' UMANA » - Traduzione di A. Laldi, De Donato editore, Bari 1969, pp. 391.

La città è un fatto antico; la città come la conosciamo noi, oggi, è un fenomeno relativamente recente che risale alla rivoluzione industriale; lo studio sociologico della città costituisce una delle branche più nuove della sociologia.

Convenzionalmente infatti la nascita della sociologia urbana è fatta risalire al 1925, anno in cui il convegno del-

l'American Sociological Society si intitolò per l'appunto « Sociologia Urbana ».

Da allora questo ramo della sociologia si è sviluppato affiancandosi da un lato all'architettura e all'urbanistica, dall'altro a tutti quegli studiosi che, per quanto non propriamente definibili come scienziati sociali, si sono occupati della città e del tipo di vita che in essa si conduce.

Sono sorti al riguardo tre tipi di giudizio:

1) una palese e dichiarata opposizione nei confronti dell'ambiente urbano visto come distruttore di un idilliaco stato di natura e portatore di nevrosi ed alienazione;

2) un atteggiamento di tipo neutro proprio di coloro che pur riconoscendo le precarie condizioni di vita esistenti all'interno della città, ne esaltano tuttavia gli aspetti positivi;

3) l'adesione di coloro che vedono nella città il simbolo quasi incondizionato del progresso sociale.

Il Bahrdt, cui già dobbiamo un saggio di critica alla critica della città («Lineamenti di sociologia della città», 1961) presenta nel libro in questione una difesa della grande città come centro del vivere civile, sia contro gli attentati della speculazione che contro le nostalgie romantiche e le affrettate ideologie avveniristiche.

Il libro, per quanto l'autore sia un sociologo, non è tuttavia un trattato di sociologia urbana: è piuttosto « un manifesto politico, che si prefigge i seguenti scopi: polemizzare contro gli abusi, cercare di scoprirne le cause, fare delle proposte per la loro eliminazione e contribuire con ulteriori consigli pratici al raggiungimento di un fine a cui tutti dovremmo essere interessati, trattandosi del rinnovamento, dell'ammodernamento e della "urbanizzazione" delle nostre città » (p. 11).

Per questo, al fine di mettere in grado il sociologo di parlare con competenza dei problemi della città, alla presenza di un economista, un tecnico, un architetto od un sindaco, l'autore ha scritto un libro che alla ricchezza del materiale unisce la vivacità della polemica e la ampiezza di un problema trattato in unità coerente.

E' indubbio che al buon esito del libro abbiano contribuito alcune convinzioni che stanno alla base di tutta l'esposizione:

a) in linea di massima viene affermata la validità della forma di vita della città, specialmente delle metropoli, così come si è svoluppata in Occidente nel corso dei secoli;

b) vengono rifiutate quelle concezioni urbanistiche che considerano la città, ed in particolare la metropoli, come un male inevitabile e che identificano il loro scopo nella costruzione di una città che sia il meno possibile urbana;

c) l'obbiettivo di una « città urbanizzata » non viene difeso solo contro gli assalti di coloro che vogliono conservare una civiltà oggi in via d'estinzione, ma anche nei confronti di certi modernisti, i quali ritengono che le attuali tecniche di comunicazione e di circolazione rendano superflua la concentrazione dell'insediamento umano nella forma storicamente acquisita della città;

d) la convinzione che il mantenimento della civiltà urbana dovrebbe essere conservato, per quanto è possibile, anche se della città sono andate perdute molte funzioni a causa dell'orientamento interurbano della vita nella società industriale.

In conclusione il quadro che ne risulta è che la varietà e la possibilità di contatti, la molteplice offerta di posti di lavoro e di luoghi d'istruzione, il contrasto ed il reciproco condizionamento della vita pubblica e privata (tutti elementi che solo una città intesa nel senso tradizionale può offrire) si presentano ancor oggi come « le migliori premesse per la libertà individuale e politica ».

G. S.

ARTUR W. WAINWRIGHT: « THE TRINITY IN THE NEW TESTAMENT » - S.P.C.K., London 1969, pp. VII - 268.

Il libro è concepito in funzione critica di quelle posizioni, come quella di Emil Brunner, secondo cui « il mysterium logicum, il fatto che Dio è trino ed uno, giace interamente fuori del messaggio della Bibbia ». A questa tesi (che è ora presente anche tra i cattolici: si pensi al tratto incidentale con cui il catechismo olandese parla della Trinità, a proposito della festa liturgica ad essa dedicata), corrisponde la risposta del libro, secondo cui « il problema della Trinità venne sollevato e risolto nel Nuovo Testamento ».

Ci troviamo di fronte a una interrogazione dei testi biblici per trovare in essi il fondamento della dogmatica ecclesiale, anche se tale dogmatica usa espressioni che sono proprie della sua funzione e della sua storia.

Il libro è diviso in quattro parti: la prima tratta del problema della Trinità nell'Antico Testamento; la seconda della divinità del Cristo; la terza della divinità dello Spirito; la quarta delle formule trinitarie.

Nella prima parte, l'autore affronta il problema delle tracce della « pluralità » nell'unità divina nell'Antico Testamento. L'uso del plurale, riferito a Dio, ha un senso teologico e costituì un problema, al punto che i Targum e la letteratura extracanonica lo hanno eliminato nelle citazioni dei passi biblici che lo usano. Il problema si pone anche a Filone, che ne tenne conto nella sua teologia delle potenze divine, fondamentalmente una teologia della pluralità nell'unità. Il giudaismo postesilico espresse questa idea di pluralità nella divinità mediante i concetti di Parola, Sapienza e Spirito (e subordinatamente Legge e Gloria). Si ha così quello che l'autore chiama l'estensione della personalità divina. Proprio questi concetti costituiscono il fondamento vetero-testamentario di una teologia della comunicazione della vita divina ad Israele, cioè il fondamento del ruolo proprio di Israele nell'Antico Testamento. Di qui partiranno sia il Nuovo Testamento che la comprensione rabbinica dell'Antico sino alle forme di impronta gnostica. Per altro verso, l'Islam rappresenta il rigetto di questa tematica biblica, della comunicazione della vita divina.

La novità del Nuovo Testamento sta nel sostituire una emanazione con una relazione: e ciò appare chiaramente nella tematica della divinità del Cristo. L'autore considera sia i testi che attribuiscono apertamente a Cristo il titolo di Dio, sia quelli che gli attribuiscono titoli equivalenti (Signore) o funzioni equivalenti (giudizio, creazione e salvezza), sia infine l'espressione della relazione intradivina con i termini di Padre-Figlio.

Sette sono i testi che, secondo il Wainwright, attribuiscono formalmente al Cristo il titolo di Dio: Romani IX, 5; Ebrei I, 8; Giovanni I, 1-2; Giovanni I, 18; Giovanni XX, 28; Tito II, 13; 2a Pietro I, 1.

Le attribuzioni a Cristo del titolo di Dio vengono giustificate sia con argomenti grammaticali e sintattici che storici.

Quanto al titolo di Signore, l'autore fa risalire a Gesù, nella sua forma attuale, Marco XII, 35-37, con la citazione del salmo 110 e la dimostrazione che il Messia è più che il figlio di Davide. Altre citazioni del termine Signore nei Vangeli non sembrano avere un significato di attributo divino come appare invece in questa. L'autore ritiene che non sia provata la tesi del Bousset secondo cui il titolo di Signore venne dato a Gesù nel quadro di un ambiente prevalentemente pagano come quello di Antiochia. Ritiene che il *maranatha* citato in 1.a Corinti XVI, 22 non sia un segno certo, ma solo probabile, di un uso palestinese che chiamasse Gesù Signore. Un indizio più forte è l'invocazione di Stefano (Atti VII, 60).

L'argomento più forte per sostenere che Gesù sia stato chiamato in Palestina Signore (gli sia stato cioè attri-

buito in senso forte un attributo di Jahvé) è, per il Wainwright, un argomento deduttivo: i palestinesi non avrebbero accettato senza contrasto l'attribuzione di tale titolo a Gesù se non lo avessero approvato, e non lo avessero usato prima. Del resto non è quello di Signore il solo caso in cui attributi di Jahvé nell'Antico Testamento vengono riferiti a Gesù. Sono citati in particolare Filippesi II, 9-11; Efesini IV, 8; Giovanni XII, 40. E soprattutto l'uso dell'« egò eimi » di Giovanni, che ricorda l'« Io sono » di Jahvé. Un altro tema di Jahvé trasferito a Gesù è il tema nuziale.

Nell'uso del titolo di Signore, titolo messianico, l'autore tiene però quasi nessun conto del messianismo dei salmi regali ed in genere di tutta l'ideologia regale del Vecchio Testamento.

Gesù, come Figlio dell'uomo, si attribuì il potere del giudizio nell'ultimo giorno. La Chiesa apostolica accettò la sua rivendicazione, Paolo e Giovanni la svilupparono, l'Apocalisse dà ad essa grande rilievo.

Gesù attribuisce a sé atti e funzioni che testi dell'Antico Testamento attribuiscono alla Sapienza. L'autore nota in particolare l'affinità tra Matteo XI, 28-30 ed Ecclesiastico LI, 23-27. Le affinità si estendono non solo al pensiero ma al vocabolario. La cosa è tanto più significativa in quanto le differenze sono altrettanto forti che le somiglianze, al punto da indicare una cosciente sottolineatura di esse. Ben Sirach invita ad apprendere dalla Sapienza, Gesù da se stesso, Ben Sirach si rivolge agli indotti, Gesù agli affaticati, Ben Sirach promette prosperità materiale, Gesù promette alle loro anime. Non c'è nessun parallelo nell'Ecclesiastico alle parole di Gesù: io sono dolce ed umile di cuore. Secondo il Wainwright, Gesù mostra se stesso come colui che offre doni più alti che non la Sapienza come era nota nell'Antico Testamento. Gli Atti chiamano Gesù « arkegòs tès zoès » che il Wainwright ritiene debba intendersi come « autore » della vita. Nella Lettera ai Colossesi il ruolo del Cristo nella creazione è espresso chiaramente (Col. I, 16). Anche se le espressioni possono ricordare la scuola stoica, il pensiero qui espresso è tipicamente ebraico: è l'attribuzione al Cristo del ruolo della Sapienza, il suo carattere di architetto del mondo. Ancora la Sapienza è usata nel descrivere Gesù nella lettera agli Ebrei (Sapienza VII, 25-26 in rapporto a Ebrei I, 3). Il Wainwright non discute il titolo giovanneo di Logos. L'idea di nuova creatura e di nuova creazione in Gesù Cristo in Paolo dipende da Isaia (LXV, 17; LXVI, 22). La stessa idea è sviluppata, in termini diversi, nell'Apocalisse.

Nel Nuovo Testamento Gesù salva gli uomini dalla morte e dal peccato, perdona i peccati e compie la resurrezione dei morti. Questi sono attributi di Jahvè nell'Antico Testamento.

L'autore confuta la tesi del Weiss, secondo cui la cristologia dei sinottici e degli Atti è adozionista, collocando l'adozione sia nel momento del battesimo (Luca III, 22 nel testo occidentale) sia nella resurrezione (Atti II, 36; XIII, 33). Ma il primo di questi testi è una lezione disputata, e gli altri sono suscettibili di una diversa interpretazione: indicarne il mutamento di *status* di Gesù dopo la resurrezione.

Il più importante sforzo di Paolo per spiegare il rapporto del Figlio con il Padre è Filippesi II, 5-11. L'insistenza nella volontà del Cristo di incarnarsi pur essendo eguale a Dio è un atto proprio e mostra la sua divina libertà. Quando egli fu « svuotato » apparve come chiaramente subordinato al Padre « il cui intervento lo esaltò, dandogli un nome sopra ogni altro nome così che ogni lingua confessi che Gesù Cristo è Signore, in gloria di Dio Padre ».

Qui non vi è traccia di subordinazionismo, del Cristo preesistente, del Cristo glorioso: è nella sua condizione incarnata e umiliata sino alla morte che egli appare come subordinato al Padre che interviene per glorificarlo.

Il Vangelo di Giovanni si pone il problema in termini perfettamente chiari e non meno chiaramente ne cerca una soluzione, nel quadro della relazione Padre-Figlio, vista come una

relazione in Dio: l'eguaglianza di dignità consente e fonda la differenza nella relazione. In Giovanni esiste il fondamento diretto ed esplicito della teologia trinitaria successiva.

La personalità e la divinità dello Spirito Santo non sono espresse nel Nuovo Testamento con la medesima chiarezza con cui sono espresse la personalità e la divinità del Figlio.

Le testimonianze di Gesù nei sinottici sullo Spirito sono scarne. Wainwright ritiene che Marco III, 29 e XIII, 11, con i rispettivi testi paralleli in Matteo e Luca possano risalire a Gesù. Egli fa propria la tesi di R. Flew secondo cui vi sono poche affermazioni di Gesù circa lo Spirito perché Gesù vedeva che una più ricca interpretazione dello Spirito poteva essere fornita dalla esperienza concreta della sua stessa vita, più che dai testi del Vecchio Testamento. I testi del Nuovo Testamento, specie di Paolo e di Giovanni, testimoniano il carattere personale dello Spirito e la sua differenza da Cristo: alcuni testi ne parlano in modo impersonale. Solo Paolo parla della sua intercessione, e quindi di una sua attività distinta per rispetto al Padre e al Figlio. Ci pare di dover notare che proprio il fatto che egli diviene il nostro Spirito, associa a Lui gli atti dei cristiani e spiega quei testi che, come il Wainwright, seguendo il Bultmann, afferma, possono dare un suono « impersonale ». Del resto, potremmo notare, anche di Cristo si parla in termini di una realtà, di uno spazio, oltre che di una persona. E' proprio la dimensione soterica, la divinizzazione, che finisce per portare a quelle espressioni che suonano impersonali. Anche la divinità dello Spirito è meno manifesta nel Nuovo Testamento che non quella del Cristo. L'autore ritiene che solo 2.a Corinti III, 17-18 possa contenere una enunciazione esplicita della divinità dello Spirito. E oltre l'affermazione di Giovanni circa la funzione dello Spirito nel giudizio, non vi sono altri testi da cui risulti che lo Spirito compia funzioni esclusivamente proprie delle divinità.

La formula trinitaria di Matteo XXVIII, 19 non è ritenuta dall'autore un detto originario di Gesù. La questione è discussa ampiamente, anche in relazione a una possibile diversa versione del testo contenuta in Eusebio, secondo cui il battesimo avveniva in nome di Gesù. Tuttavia una struttura trinitaria è largamente diffusa nel Nuovo Testamento, come numerose espressioni, paoline e non paoline, indicano abbondantemente. Il Wainwright nota in particolare la struttura trinitaria di Romani, 1.a Corinti e Galati.

Ma il vertice del pensiero trinitario è fornito dal quarto Vangelo. Anche se Giovanni non usa mai la parola « Trinità », egli vede la natura triadica del problema.

Così la Trinità è un messaggio del Nuovo Testamento. E se è un messaggio, aggiungeremmo, è il messaggio. L'importanza di questo libro è di mostrare quanto sia unilaterale ridurre il cristianesimo alla cristologia: la cristologia del Nuovo Testamento ha senso solo nella dottrina trinitaria. Sembra paradossale, ma oggi questa constatazione è attuale e teologicamente e spiritualmente decisiva.

G. B. B.

PIERRE JALÉE: « L'IMPERIALISMO NEGLI ANNI '70 » - Traduzione di R. Ronza, Jaca Book editrice, Milano 1969, pp. 209.

Con questo volume, Pierre Jalée continua e conclude il discorso iniziato con il *Saccheggio del Terzo Mondo* e *Il Terzo Mondo nell'Economia Mondiale*. L'imperialismo era infatti ele-

mento onnipresente anche nei due libri precedenti, ma veniva preso in considerazione dall'esterno, nel suo manifestarsi in forme di dominazione e di sfruttamento dei paesi sottosviluppati.

Nel libro in questione, l'imperialismo è studiato invece dall'interno, nella sua globalità, sulla base di un solido apparato teorico di tipo marxista-lenilista e di una ricca documentazione fornita da quegli stessi enti che l'autore definisce « i grandi strumenti dell'integrazione imperialistica mondiale »: l'Onu, il Mec, l'Ocde, il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale, eccetera.

L'argomento, come nota l'autore nella introduzione, è tanto vasto e complesso da scoraggiare chiunque, tuttavia egli ritiene che sia sufficiente parlarne « con solide basi e nutrita riflessione » per riaprire una pista poco battuta e suscitare delle polemiche che faranno progredire l'analisi marxista, « obbiettivo questo che è quanto di meglio ci si possa prefiggere » (p. 9).

Sotto questo profilo il libro può dirsi pienamente riuscito: l'imperialismo è analizzato tanto nella sua struttura teorico-ideologica quanto nelle sue manifestazioni concrete con una quantità di dati e di informazioni che alla abbondanza uniscono il pregio dell'aggiornamento. Le conclusioni dell'analisi di Jalée sono parzialmente scontate, ma per questo non meno valide ed interessanti.

La dominazione e lo sfruttamento del Terzo Mondo sono la prima condizione materiale per la sopravvivenza del capitalismo. L'integrazione mondiale imperialistica è il prodotto e la somma di due serie di fatti: sul piano economico la crescente internazionalizzazione della produzione, degli scambi, dei movimenti di capitale e la concomitante vocazione dei monopoli alle dimensioni internazionali. Sul piano politico, è una conseguenza ineluttabile della contrazione geografica del mercato imperialistico in seguito al sorgere di Stati socialisti che raggruppano un terzo della popolazione del globo; ed in una seconda fase della minaccia di una nuova contrazione dovuta a delle rivoluzioni in un Terzo Mondo da cui l'imperialismo trae più che mai la materia prima ed insostituibile della sua potenza.

Per questo si può dire che l'imperialismo sta attraversando una fase di declino nascosta da una rinnovata quanto apparente aggressività: nella misura in cui l'antimperialismo si identificherà con una scelta per il socialismo, il Terzo Mondo riuscirà a portare al punto di rottura le contraddizioni esistenti fra paesi sottosviluppati e paesi imperialistici e a realizzare una immediata e generale liberazione dell'uomo.

Se tali conclusioni possono essere condivise, una volta accettati i presupposti marx-leninisti lungo i quali è stata condotta l'analisi, non può invece non stupire la nota di edizione che accompagna la traduzione italiana del libro di Jalée. In essa si legge che « l'esposizione di Jalée non va letta come ideologia settaria rispetto ad altre individuazioni delle contraddizioni della nostra società e degli obbiettivi intermedi e socialisti... ».

Stupisce perché una analisi dei fenomeni in questione, condotta in termini non dogmatici e non ideologici, avrebbe dovuto come minimo accennare anche all'imperialismo di tipo socialista.

Alcuni anni fa, il sociologo statunitense Mills, noto a tutti per le sue ricerche sul potere e per l'impegno politico che contraddistinse tutta la sua attività di studioso e di docente (il che lo libera certamente da ogni possibile accusa di connivenza con la classe dominante e la politica imperialistica del suo paese), in un pamphlet in cui si esaminavano le cause e le responsabilità di una prossima terza guerra mondiale (cfr. C. W. Mills: « Le cause della terza guerra mondiale », Milano 1959) così scriveva: « Sia la Russia che l'America sono imperialismi al servizio delle proprie idee e della propria causa circa la sicurezza politica e militare ». Differiscono solo sotto il profilo economico: nell'imperialismo sovietico « l'elemento economico è il bottino, puro e semplice »

mentre per l'imperialismo capitalista «è vero esattamente il contrario». L'imperialismo sovietico consiste nel controllo politico di una certa zona allo scopo di accumulare beni fondamentali, oppure — come all'epoca in cui Stalin sfruttava l'Europa orientale — di estrarre « plusvalore » agricolo o d'altro genere.

Scopo dell'imperialismo capitalista è, in un primo momento, quello di aprire i mercati all'esportazione dei beni di consumo eccedenti e, naturalmente, di usare il paese sottosviluppato come produttore di materie prime di cui ha bisogno la nazione industriale. In un secondo tempo, però, il paese arretrato diventa una sfera d'investimento del capitale accumulato dal paese progredito.

Allo stesso modo dell'imperialismo sovietico mira in un primo tempo ad impedire la industrializzazione dei paesi sfruttati riservando loro il còmpito di produrre materie prime i cui manufatti saranno rivenduti ai paesi d'origine. La natura economica dell'imperialismo sovietico non deriva da una qualche « contraddizione interna » alla economia socialista: da un punto di vista economico è conquista pura e semplice: è rapina.

Entrambi gli imperialismi poi necessitano dell'appoggio e della protezione del governo dello Stato in cui esercitano la loro supremazia economica.

Ora, di fronte alla profondità di questa analisi qui brevemente accennata, analisi condotta senza pregiudizi ideologici al solo fine di svelare i fenomeni del potere, stupisce che ci si ostini ancora a parlare di un solo tipo di imperialismo trascurando il confronto e lo studio dell'altro che, per il solo fatto che è ispirato e giustificato da una ideologia diversa, non per questo pesa in modo più leggero sui paesi in via di sviluppo. La libertà degli uomini e l'affrancamento dei paesi sottosviluppati non passano certo attraverso le mezze verità di qualunque delle ideologie oggi dominanti.

G. S.

H. H. ROWLEY: « WORSHIP IN ANCIENT ISRAEL » (Its form and meaning) - S.P.C.K., London 1967, pp. XVI - 308.

Questa opera del professore di Manchester, recentemente scomparso, è un chiaro survey della storia del culto dell'antico Israele sino alla sinagoga. Una storia del culto d'Israele comporta diretto o indiretto riferimento alla storia d'Israele e nel suo complesso e del rapporto che la religione ha con questa storia. Il libro del Rowley è soprattutto un giudizio relativo alla visione globale del problema quale si può avere dallo sviluppo attuale delle discipline storiche ed esegetiche implicate nella ricerca.

Indichiamo ora quali sono le soluzioni adattate dal Rowley sui principali problemi toccati dal suo libro.

L'autore mantiene il carattere fondamentalmente storico dei patriarchi a cominciare dalla loro perplessità e li ritiene « praticamente monoteisti ». I testi di Ras-Shamra ci rivelano uno stato del pantheon cananeo che non ha rapporto con il mondo dei patriarchi: questi preservano una nozione propria di Dio e non si associano nel culto degli dèi cananei, neanche a quello di El-Elyen. I patriarchi non praticano nessuna forma di idolatria: i loro rapporti con quercie, pietre e pozzi indica che nei pressi di questi luoghi essi costruirono altari per sacrificare al loro Dio, secondo il loro costume. Essi non partecipano mai ad un culto stabilito, né esiste presso di loro una specializzazione della funzione cultuale. Non si può tuttavia dire che il ricordo degli altari eretti dai patriarchi siano una eziologia legittimante più tardi luoghi di culto israeliti: il documento P, che non racconta i sacrifici dei patriarchi vista la sua insistenza sulla specializzazione della funzione sacerdotale, racconta una teofania a Bethel, nonostante la sua insistenza sul-

la necessità di un unico luogo di culto.

Mosè appare nei documenti "JE" come rivestito di poteri sacerdotali. Il codice "P" parla di poteri sacerdotali conferiti ad Arenne e ai suoi discendenti e di poteri attinenti al culto conferiti ai leviti. Pur ritenendo che nel racconto della costruzione del tabernacolo e nella determinazione dei poteri cultuali vi siano elementi di grande antichità, il Rowley ritiene che l'insieme della concezione del tabernacolo e del suo servizio sia una proiezione della realtà post-esilica. Il più antico documento "E" parla soltanto della tenda dell'alleanza: ma l'esistenza dell'arca risale ai tempi di Mosè. Il libro del Deuteronomio anteriore al codice sacerdotale conosce l'arca e così pure il frammento di antico poema conservato in Numeri X, 35. A tempi più tardi, e praticamente al Deuteronomio risale la unicità del tempio. La storia di una erezione di un altare ad est del Giordano da parte delle tribù orientali o la minaccia di guerra da parte delle altre tribù che consideravano questo altare una violazione dell'unità cultuale è la proiezione al passato di un'acquisizione ulteriore. La tradizione ci racconta di numerosi centri di culto jahvistici. Alla fine del tempo dei giudici, l'arca era a Siloh: ciò mostra certamente che Siloh era un tempio jahvista. Samuele, un fedele jahvista, compie atti cultuali, in molti luoghi, con la massima libertà.

Il Rowley considera la sistemazione aaroniti-leviti del codice sacerdotale una sistemazione post-esilica. La tradizione levitica è pre-monarchica. Ma non è alla sola tradizione levitica che Davide fa appello. Davide stabilisce come sacerdote anche Sedec, secondo il Rowley sacerdote gebuseo del dio Sedek, identificato da Davide con Jahvè. A questi il libro delle Cronache offre una genealogia risalente ad Aronne Nella sua casa l'arca rimane fino alla costruzione del tempio.

La prospettiva deuteronomica di riforma non distingue tra sacerdoti e leviti. Ciò significa che, secondo i compilatori del Deuteronomio, tutti i leviti dei santuari provinciali avrebbero potuto offrire sacrifici a Gerusalemme, anche se essi si rendevano conto della difficoltà di attuazione pratica di questa prospettiva e raccomandavano i leviti alla carità del popolo. Infatti, quando sotto Giosia la riforma fu attuata, i leviti non vennero ammessi di fatto al culto nel tempio di Gerusalemme.

Ezechiele prepara il codice sacerdotale, riservando il sacerdozio ai sacerdoti di Gerusalemme, cioè ai sadociti, e i compiti inferiori del tempio ai leviti. In questa prospettiva la riforma di Ezechiele non fu accolta. Il sacerdozio venne riservato dal codice sacerdotale a un gruppo di famiglie definite aarenite e gli altri compiti a un gruppo di famiglie definite come le vite.

La Pasqua è un sacrificio di origine ebraica, forse pre-mosaica, a cui però l'esperienza mosaica ha conferito il significato di memoriale. Oltre la Pasqua altri due sacrifici sono menzionati come antecedenti il periodo del tempio: l'olocausto e l'offerta di pace. Secondo il Rowley, non si trova traccia, nel secondo caso, di un rito indicante la partecipazione di Dio al banchetto. Il banchetto è celebrato innanzi a Dio e non con Dio, nonostante l'opposta tradizione canaanita.

Nel codice sacerdotale troviamo anche altri due tipi di sacrifici, oltre l'olocausto e l'offerta di pace: il sacrificio per il peccato e quello per la colpa. Il termine per l'offerta per la colpa *'asham* si trova in scritti pre-esilici, anche se non è riferito ad un sacrificio animale. In Isaia 53, che viene da un profeta del periodo dell'esilio, ed è più antico del codice sacerdotale, il servo di Jahvè è detto *'asham*. Il rituale del sacrifico per il peccato, *hatta'th*, e quello per il sacrificio per la colpa è eguale: ma nel secondo si richiede qualcosa di più che un sacrificio animale; un pagamento in aggiunta.

Il peccato aveva tuttavia un significato rituale più che morale: e in ogni caso si riferiva al peccato involontario. Il sacrificio per il peccato era offerto dopo il parto: e certo la fecondità non era considerata un peccato in Israele. Per peccati come l'adulterio e l'omicidio, nessun sacrificio espiatorio

era ammesso: essi comportavano la pena di morte. Ma vi poteva essere perdono e riconciliazione con Dio se ci fosse stata vera penitenza, come il caso di Davide manifesta. Ciò mostra che il carattere giuridico e rituale delle legge era sottomesso al suo valore spirituale e morale. Vi erano peccati che non si espiavano con il rito, ma con la vita: eppure la libertà divina poteva rimettere anche quelli.

L'atto sacrificale richiedeva la confessione del peccato e, dunque, un atto interiore.

In questa prospettiva il Rowley valorizza la tesi del Mowinckel sul carattere caultuale dei salmi, considerati come l'espressione dell'aspetto interiore dell'atto cultuale. I salmi appaiono così il punto di fusione tra la dimensione profetica e quella sacerdotale. Non è un caso che le due dimensioni si uniscano nel capitolo 53 di Isaia, dove è raggiunto il momento più alto della religione dell'Antico Testamento.

Rowley è incline anche ad accettare la categoria di profeta cultuale, elaborata dal Mowinckel. Tuttavia ne fa un uso molto sobrio e limitato alla interpretazione dei salmi. Nel *corpus* dei profeti canonici, egli riconosce la possibilità della profezia cultuale solo nel caso di Nahum.

La profezia dei grandi profeti canonici ha seguito vie diverse dalla profezia cultuale: essa era intesa soprattutto a mettere in guardia gli ebrei dalle politiche del giorno e a richiamarli ad una più profonda comprensione della loro fede.

Il compromesso cultuale che rese ereditarie tutte le funzioni del tempio (il codice sacerdotale) segnò, nell'ambito del secondo tempio, la fine dei profeti cultuali. Sulla base delle Cronache, l'autore ritiene che la loro funzione sia stata integrata in quella dei cantori.

Dal Mowinckel il Rowley accetta anche l'idea che i salmi reali fossero salmi rituali celebrati nel quadro di una originale festa agricola del nuovo anno, cui il rito regale dava poi un significato del tutto non naturalistico e legato alla *historia salutis*.

Anche se il Rowley, fa un uso particolarmente equilibrato dell'ipotesi, escludendo ogni sua possibile interpretazione jerogamica (e quindi suscettibile di trasformare Jahvè in un dio della fecondità), bisogna tener conto che non vi è nessuna testimonianza diretta nella Bibbia di tale uso in Israele: e non ne esiste alcuna testimonianza indiretta. E del resto una partecipazione regale ad una festa del nuovo anno in chiave non jerogamica è una categoria spuria anche dal punto di vista della tradizione babilonese, da cui l'ipotesi è derivata.

Il libro si chiude con una esposizione della storia della sinagoga che l'autore fa risalire, con la teoria prevalente, al periodo dell'esilio.

Un capitolo di conclusione ribadisce l'interpretazione unitaria (culto e profezia) della religione dell'Antico Testamento che ha guidato l'autore nella sua esposizione.

Ci sembra che il sottolineare questa unità abbia un valore anche sul piano teologico e su quello pastorale: evitando la dialettica fra profezia e sacerdozio, risulta con maggior chiarezza il carattere profondamente ed unitariamente religioso dell'Antico Testamento.

G. B. B.

ANGELO MARGIARIA: « IL BUDDHISMO NEL GIAPPONE » - Editrice Studium, Roma 1970, pp. 200.

« Il senso religioso giapponese è essenzialmente sincretista » (p. 15), enuncia l'autore, dandone poi una ampia dimostrazione per duecento pagine fitte di notizie, cronache, nomi.

Il buddhismo entra nella storia del Giappone dalla porta della cultura, e cioè dalla Cina. Ancor prima, la reli-

gione base giapponese era lo shintoismo, le cui principali caratteristiche sono la venerazione degli spiriti degli antenati, la presenza in ogni essere dell'elemento spirituale, la capacità di personificazione di tutti gli spiriti extra-umani, la deificazione ancestrale. Ma si trattava, alle origini, di una religione nebulosa, che si definì meglio soltanto a confronto col buddhismo nell'arco dei tre secoli che vanno dal 400 al 700 della nostra éra. Tuttavia, in Giappone, il buddhismo acquisì ben presto delle caratteristiche proprie tipicamente indigene, dopo gli inevitabili conflitti per insediarsi stabilmente nell'isola.

Shatoku Taishi (574-622), cioè il legislatore della società giapponese, vide infine nel buddhismo l'elemento capace di riempire la lacuna di una religione stabile e unificatrice. Furono i bonzi Don-Un e Kauroku, coreani, e Chi-yu e Kanshin, cinesi, a introdurre nel Paese, insieme con la nuova religione, la civiltà del continente asiatico.

Il primo buddhismo nipponico non ebbe carattere filosofico ma contribuì grandemente a realizzare concrete opere sociali, soprattutto con Gyogi Bosatsu, il quale, oltre a legare il suo nome alla prima cartografia giapponese, è l'autore della fusione del buddhismo con lo shintoismo nel concetto che « gli dèi dello Shinto e i Buddha non sono che la manifestazione di un Unico universale » (p. 47).

Ancora oggi, in quasi tutte le case giapponesi, si trovano appaiati l'altarino shintoista (Kamidana) e quello buddhista (Butsudan), con, ai lati, le due assicelle dove sono scritti i nomi degli antenati. Questa fusione fu pubblicamente riconosciuta fino al 1868, cioè fino a quando venne elevato al rango di unica religione ufficiale del Paese lo shintoismo « che divenne il centro della nuova ideologia militare » (p. 47). Con l'occupazione americana del Giappone nel 1945, lo shintoismo quale religione statale venne poi soppresso e i cittadini nipponici furono liberi di scegliersi la fede religiosa.

Nel passato, il buddhismo in versione giapponese diede origine a molte sètte, alcune ancora in attività, che interpretano la dottrina secondo schemi e intendimenti diversi. Kegon si chiamò il sistema filosofico riassumibile nell'assioma « Uno è Tutti e Tutti è Uno », paragonabile, in Occidente, al principio di identità della « monade » del Leibnitz. Il Buddha Vairocana è appunto l'espressione più alta di questo principio assoluto che identifica con « tutti gli elementi del cosmo » (p. 57) gli elementi spirituali del Karma (legge di causa e effetto) contenuti nell'Alaya Vijnana (coscienza immagazzinatrice, o serbatoio idealistico).

Alcuni vocaboli ricorrono costantemente nel linguaggio liturgico: « Atman » è l'Io sostanziale induista, « Bodai » è l'Illuminazione, « Bonno » è il mondo delle passioni, causa di tutti i dolori simbolizzati dai 108 grani del rosario buddhista, o « Juzu ». « Bosatsu » è colui che avendo ottenuto il carisma dell'illuminazione rimane nel mondo del peccato per aiutare i suoi simili a trovare la verità anziché entrare subito nel Nirvana, la suprema e necessaria aspirazione di tutti gli esseri, la salvezza. L'« hokkekyo » è il « sutra » (o libro canonico del Mahayana) della buona legge, il più popolare codice di comportamento civile in Cina e in Giappone.

La setta Hosso predicò una religione naturale classificando gli elementi vitali in cento categorie mentali. La setta Ikko fu essenzialmente rivolta a realizzazioni sociali e politiche: il nobile diventa « Jobutsu », o buddha, attraverso lo « Jiriki », o forza interiore, il popolano attraverso il « Tariki », o forza dall'esterno. Dalla forma più semplice per ottenere la salvezza, soltanto recitando la formula del « Nembutsu », invocazione al Buddha Amida, almeno una volta nella vita secondo la setta Jodo (Terra Pura), si arriva alla complessità del « Kanmuryokyo », o sutra delle meditazioni, architrave della mistica buddhista, che compone il sostrato dello Zen.

Per lo Zen, « il buddhismo è una dottrina che ognuno può e deve praticare con l'esperienza personale, senza dipendere da chicchessia. Per que-

ste ragioni lo Zen non è suscettibile di spiegazioni razionali » (p. 128). Esso predica l'esclusione dei libri canonici e fu importato dal leggendario monaco indiano Bodhidharma (Daruma in giapponese). La sua base è la percezione della realtà attraverso un dato intuitivo e irrazionale.

Il movimento nazionalista che reagì allo Zen fu la setta Nichiren, che diagnosticò nella pratica del « Nembutsu » l'indebolimento politico dei cinesi e dei coreani che erano nel frattempo caduti sotto la dominazione dei mongoli. Uno degli slogan dei seguaci del Nichiren è « Fuju-Fuse » che significa né ricevere né dare all'infuori dei membri della propria setta.

Non sempre il buddhismo giapponese ebbe una tinta filosofica: l'éra Heian « fu pervasa dalla magia e dallo spiritismo » (p. 82), con uso di scongiuri e incantesimi, « pratiche che costituivano un grande cespite d'entrata per i bonzi » (p. 82).

Nell'éra dei « samurai », o nobili guerrieri, invece, con le imprese militari anche l'arte ritornò al realismo. Fu un ritorno determinato dalla reazione a uno stato di esaurimento, di demoralizzazione e di corruzione, dominato dalle lotte delle grandi famiglie aristocratiche.

Negli ultimi cento anni la setta Rengekai (società del loto) e la Rissho-Ankokukai (società del pilastro della patria) ebbero una particolare influenza sulla politica estera nipponica.

Il confucianesimo e il cristianesimo non riuscirono ad affermarsi in Giappone con eguale fortuna del buddhismo. San Francesco Saverio fu il primo missionario cristiano ad approdare nella terra del Sol Levante. Poi ai padri gesuiti seguirono francescani e agostiniani, ma l'ostilità dei bonzi locali ebbe la meglio e il cristianesimo fu messo fuori legge. L'editto di Hideyoshi ebbe come conseguenza i primi 26 martiri cristiani giapponesi. In genere, i bonzi costringevano i presunti cristiani a calpestare le immagini sacre; e gli apostati dovevano firmare successivamente una dichiarazione scritta. La persecuzione riuscì e i cristiani in Giappone sono rimasti in numero esiguo.

F. G.

Renovatio

rivista trimestrale di teologia e cultura

*

Abbonamenti

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

Inviare le sottoscrizioni a mezzo del c/c postale n. 4/28.489 intestato a Renovatio

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro numeri della rivista.

RICEVUTI

« Testi religiosi egizi » - A cura di Sergio Donadoni, editrice Utet, Torino 1970.

Max Thurian: « Sacerdoce et ministère » (Recherche oecuménique) - Presses de Taizé, Taizé 1970.

Joseph Ratzinger: « Introduzione al cristianesimo » - Traduzione di E. Martinelli, Queriniana editrice, Brescia 1969.

Autori vari: « La svolta Vechi: l'intelligencija russa tra il 1905 e il 17 » - Traduzione di U. Floridi, Jaca Book editrice, Milano 1970.

Giovanni Senzani: « L'esclusione anticipata » (Rapporto da 118 case di rieducazione per minorenni) - Jaca Book editrice, Milano 1970.

Hugo Rahner: « Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo » - Traduzione di M. Morani e G. Regoliosi, Jaca Book editrice, Milano 1970.

Isabelle Vancken: « Un monastero nelle strade » - Traduzione di S. Catalano, Jaca Book editrice, Milano 1969.

Antonio Fragoso: « Vangelo e rivoluzione sociale » - Traduzione di G. B. Scalise, Cittadella editrice, Assisi 1970.

Bernard Alfrink « Questa Chiesa che amo » - Introduzione di E. Schillebeeckx, traduzione di L. van Wassenaer Crocini, Cittadella editrice, Assisi 1970.

Jean Galot: « La persona di Cristo » - Traduzione di S. Gambino, Cittadella editrice, Assisi 1970.

Ambrogio G. Manno: « Ateismo laico e ateismo cristiano » - Benevento 1969.

Ambrogio G. Manno: Filosofia del linguaggio » - Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1969.

Antonio Rosmini: « Dio è carità » - Editrice Esperienze, Fossano 1969.

Angelo Bertuletti: « La presenza di Cristo nel sacramento dell'eucarestia » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

Claudio M. Celli: « La vocazione missionaria di santa Teresa di Lisieux » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

André Combes: « Theresiana » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1970.

Francesco Marinelli: « Personalismo trinitario nella storia della salvezza » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1970.

Giancarlo Atzel: « L'umanità di Cristo come fondamento della struttura sacramentaria » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

Antonio Giordano: « La polivalenza del miracolo » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

« L'infallibilità » (L'aspetto filosofico e teologico) - A cura di Enrico Castelli, Roma 1970.

Paolo VI: « Di fronte alla contestazione » - A cura di V. Levi, Rusconi editore, Milano 1970.

Quirino Principe: « Vita e morte della scuola » - Rusconi editore, Milano 1970.

Hans Sedlmayr: « La morte della luce » - Traduzione di M. Guarducci, Rusconi editore, Milano 1970.

Helder Camara: « Espiral de violencia » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Autori vari: « Teologia de la violencia » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

M. Flick - Z. Alszeghy: «Fondamenti di un'antropologia teologica » - Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1969.

Pietro Desole: « Il valore dei sacramenti » (Studio critico-dogmatico sul secolo XI) - Edizioni Presenza, Roma 1967.

Gabriel Marcel: « Il mistero dell'essere » - Traduzione di G. Bissacca, Borla editore, Torino 1970.

Marc Oraison: « Una morale per il nostro tempo » - Traduzione di M. Marinelli, Borla editore, Torino 1970.

Chogya Trungpa: « Nato in Tibet » - Introduzione di C. Campo, traduzione di D. Tippett Andalò, Borla editore, Torino 1969.

Libro bianco: « Tortura in Brasile » - Cultura editrice, Firenze 1970.

Autori vari: « L'Eglise vers l'avenir » - Editions du Cerf, Paris 1969.

Albert Vanhoye: « Situation du Christ » (Epître aux hébreux 1 et 2) - Editions du Cerf, Paris 1969.

« L'apocalypse syriaque de Baruch » - Introduction et commentaire par Pierre Bogaert, editions du Cerf, Paris 1969.

Autori vari: « Il dialogo è aperto » (Il concilio visto dagli osservatori luterani) - Paideia editrice, Brescia 1969.

Alberto Saggin: « Introduzione all'Antico Testamento » (Volume primo: « Dalle origini all'esilio », volume secondo: « Dall'esilio alla chiusura del canone alessandrino ») - Paideia editrice, Brescia 1969.

Jacques Dupont: « Le tentazioni di Gesù nel deserto » - Introduzione di E. Bovone, Paideia editrice, Brescia 1970.

Charles N. Cochrane: « Cristianesimo e cultura classica » - Introduzione di C. Cilento, traduzione di D. Gallino Michels, edizioni del Mulino 1969.

Giorgio Simoncini: « Il futuro e la città » - Edizioni del Mulino, Bologna 1970.

Michel Sauvetre: « I giovani riscoprono la catechesi » - Elle Di Ci editrice, Torino 1970.

André Brien: « Scuola cattolica ed educazione alla fede in un mondo secolarizzato » - Elle Di Ci editrice, Torino 1970.

Vittorio Telmon: « Riforma dei licei e scuola adolescente » - La Nuova Italia editrice, Firenze 1970.

Lazzaro Maria de Bernardis: « L'instaurazione della costituzione civile del clero nel dipartimento dell'Isere » - Giuffré editore, Milano 1968.

POSTILLE

DON MILANI — *Scrivere di don Milani non è ancora facile: oggi, forse, per motivi opposti a quelli di ieri. Viene infatti spontaneo avvicinare Barbiana all'Isolotto, don Milani a don Mazzi. Troppi motivi invitano a questo confronto: la medesima diocesi, il medesimo vescovo, il tono polemico usato nei suoi confronti. Questi motivi di somiglianza, però, non fanno che esaltare la differenza.*

Don Mazzi esprime i luoghi comuni della teologia progressista, don Milani esprime ciò che la sua coscienza, la sua personale vivissima intelligenza, gli fanno sentire per vero. Là abbiamo un conformista, qui un uomo libero, una vera coscienza che protesta.

Non vogliamo cedere alla tentazione agiografica che la vita e la morte dell'autore rendono facile. Cerchiamo di valutare questa figura tra le più significative dei cristiani degli anni democratici e di distinguere nelle sue parole ciò che ci pare universale e vero da ciò che ci pare invece « proprio », nel senso di particolaristico e di men vero.

La sua dottrina è conforme al pensiero cristiano nella sua universalità e nella sua autenticità. Don Milani non giudica mai la tradizione: chiede semplicemente che tutti le siano fedeli, anche i vescovi, anche i cardinali, anche il papa. Non solo nella dottrina ma anche nella vita. Questo è l'atteggiamento cristiano.

Il progressismo teologico che giudica la tradizione secondo le ideologie del presente o del supposto futuro non fa che mettere in risalto per contrasto la cattolicità di don Milani.

Autenticamente tradizionale è il discorso sul progresso della legge positiva secondo i princìpi della legge naturale, sul valore formativo della scuola al riguardo: e in particolare il discorso sull'obiezione di coscienza.

Non è lecito al cristiano portare le armi: questa è la forma falsa e spiritualistica dell'obiezione di coscienza.

Non è lecito obbedire ad un precetto ingiusto, per il solo fatto che è un precetto: questa è la forma vera dell'obiezione di coscienza.

Rendere valido questo principio significa portare il popolo al livello spirituale e morale di giudicare la legge: significa innalzarlo a livello delle leggi e dunque porlo al di sopra dei potenti.

Qui sta don Milani: qui la sua idea sulla scuola. La scuola è il modo per portare il popolo a giudicare le leggi: a stabilire quali sono le leggi giuste e quali sono le leggi ingiuste.

Ciò significa realizzare il cristianesimo. Cosa possono dire i cristiani, la Chiesa stessa, quando si indicano loro le obbedienze passive e le iniquità che ne sono derivate?

Essa può dire che i cristiani hanno rifiutato di obbedirle. Nel Medio Evo il papa deponeva i sovrani per ragioni ecclesiali: il mondo moderno ha reso nullo questo diritto e questo potere. A cominciare dal protestantesimo, e dalla influenza delle idee protestanti in terra cattolica, non è stato più possibile appellarsi alla coscienza del popolo contro i re. E' il mondo moderno, non il cristianesimo che ci ha condotti all'obbedienza passiva. Don Milani ci riporta ad un cristianesimo che fa agli Stati il conto della coscienza in nome della verità e della giustizia, in nome di Dio e in nome del popolo.

Qui c'è qualcosa di nuovo e di esemplare che le lettere del priore di Barbiana ci rivelano nella loro interezza.

Non è soltanto una novità: è anche un ritorno. Di nuovo c'è il tono universale, popolare, francamente civile di queste pagine: di antico la loro dottrina e la loro sostanza ecclesiale.

Troviamo invece non giusto e non esemplare il tono di don Milani verso il suo arcivescovo. Il tono aggressivo, anche se non nasconde il rispetto e persino l'affetto, non risponde né a verità né a carità. Non sembra che don Milani abbia fatto uno sforzo per capire le ragioni del suo vescovo. La lettera del cardinale Florit mostra affetto e stima, non meno che carità e prudenza pastorale. Ma don Milani, sapendosi ortodosso, voleva che il vescovo ratificasse ogni sua parola. Ciò non era giusto. Questa è un poco la pecca integrista di don Milani: il senso della storia, del suo lento procedere, della carità che questo domanda, erano piuttosto dalla parte dell'arcivescovo di Firenze.

Alla popolarità immediata di don Milani hanno giovato forse più i suoi limiti ribellistici che l'universalità del suo messaggio.

Ma noi crediamo che il nome di don Milani rimarrà nella storia della Chiesa non per le sue impuntature, ma per le grandi verità che egli ha visto ed ha servito.

[Gianni Baget Bozzo]

INTEGRISMO, INTEGRALISMO, PROGRESSISMO — *Integralismo corrisponde, nel movimento sociale cristiano, press'a poco a quello che, nel movimento socialista, si indica con massimalismo: vuol dire l'attuazione di tutto il programma. A massimalismo si contrappone riformismo: a integralismo si è contrapposto moderatismo.*

Questa la storia delle parole, nate nei movimenti politici. Oggi sono tutte parole svalutate: nessuno accetta, senza reazioni, di essere definito massimalista o riformista, integralista o moderato.

Oggi si evita di definirsi, se non con parole generiche come democratico o di sinistra.

Questo, però, ci sembra, in fatto, la vittoria della posizione moderata e di quella riformista: una politica senza dottrina si è affermata in polemica con i possibili guasti del dottrinarismo politico.

Non ci interessa ora tanto di seguire la storia del gergo polemico politico quanto il suo trasferimento sul piano teologico. Qui abbiamo conosciuto non il binomio integralismo-moderatismo, ma il binomio integrismo-progressismo.

Integrismo significa la difesa del principio che la verità è una e indefettibile: progressismo significa la difesa del principio che la storia cammina verso il suo compimento.

Posti così, i due princìpi sono non contraddittorî ma semplicemente complementari. Essi si riferiscono però a due diverse realtà: l'integrismo alla verità, il progressismo alla storia. Ma non è questo il loro senso nella polemica teologica.

L'integrismo configura la storia nel suo momento di difformità dalla verità, semplicemente come errore. E la pone, dunque, sotto un piano puramente negativo. Dimentica che la storia è un lento cammino verso la verità. La verità rivelata è la norma di questo cammino, ma le due cose non coincidono. La storia è la realizzazione della verità, in modo faticoso e dialettico, mediante esagerazioni e contraddizioni, mediante la continua esperienza del « nulla » da cui l'uomo viene: la storia del mondo è il giudizio del mondo. L'uomo sperimenta la realtà del divino mediante l'apprendimento dei limiti dell'umano e coglie la grandezza dell'umano nella continua ricerca della pienezza divina.

La verità è la guida della storia: la storia è la realizzazione della verità. La realizzazione della verità aumenta la possibilità di comprensione di essa. Mentre la verità come norma metastorica è affidata alla Chiesa, la realizzazione della verità è affidata alla storia umana, a tutti gli uomini. La Chiesa nella storia è una funzione particolare: quella di conservare vivente la norma rivelata, la verità metastorica. L'integrismo è la non-comprensione della storia, la riduzione di essa al suo limite.

Il progressismo è invece la riduzione della verità alla storia. Per il progressismo, l'umanità porta in sé la verità che realizza; la realizzazione dell'umanità è la costruzione della verità. Perciò la verità muta con la storia, e ciò che è vero oggi non lo era ieri e non lo sarà domani perché la storia di oggi non è quella di ieri né quella di domani.

Integrismo e progressismo rischiano sia errori pratici che dottrinali. Ambedue possono condurre all'intolleranza, visto il loro tendere ad un unitarismo consequenziario.

Su un piano dottrinale, l'integrismo rischia un pessimismo storico, tale da porre in crisi la dottrina dell'unità del regime provvidenziale della storia: e il progressismo minaccia una riduzione della teologia all'antropologia, un immanentismo storico assoluto.

Integrismo e progressismo praticano i medesimi metodi di lotta: e classificano come avversario chi non pratica il medesimo riduzionismo prescelto.

Tuttavia l'emergere di integrismo e di progressismo ci costringe a riconoscere la differenza e la correlazione di verità e di storia. Ci costringe ad una teologia della storia meno semplice e più complessa, a livello delle stesse scelte personali, culturali e pratiche.

[Gabriele Lori]

L'ACLISTA È SOCIALISTA E NON LO SA — Al convegno di Vallombrosa, padre Diéz Alegrìa ha ancora una volta affermato: « La comunità cristiana ha commesso un peccato sociale e storico nel secolo XIX: ha accettato il concetto borghese liberale della proprietà privata individualistica come base dell'ordine sociale, economico e politico ».

Il dibattito teologico deve essere giunto a un livello barbaro se un professore gesuita si sente capace di sostenere tali assiomi.

Cominciamo dal termine: comunità cristiana vuol dire Chiesa cattolica? vuol dire l'insieme delle chiese? o i cristiani considerati come gruppo sociale?

Accettare il concetto vuol dire recepirlo dottrinalmente: quindi il magistero ci sembra inevitabilmente in gioco. Dunque qui comunità cristiana pare significhi Chiesa.

La Chiesa non ha mai recepito dottrinalmente l'ideologia borghese e liberale. Questa si è affermata contro la Chiesa sul piano dottrinale come sul piano storico.

Basti pensare alla condanna del prestito ad interesse per sottolineare quale era il favore che gli istituti della nascente società borghese suscitavano nella dottrina e nella legge ecclesiale.

La dottrina cristiana non ha mai accettato né il concetto romano di proprietà né i vincoli personali del feudalesimo né il meccanicismo sociale fisiocratico e liberalista, o il culto delle « armonie economiche ».

La Chiesa non ha mai fatto propria alcuna ideologia sociale. Essa non ha però mai predicato la rivoluzione per motivi di ordine sociale. Questa è la norma del Nuovo Testamento, che non ha scelto la pressione violenta delle masse quale rimedio contro l'ingiustizia dei potenti.

Se questo per padre Diéz Alegrìa vuol dire accettare un concetto, non abbiamo più nulla da dire. Siamo nella confusione e nell'equivoco più nero.

Rivoluzionario per il passato, il nostro gesuita moderno è poco impegnativo per il presente quando si limita ad affermare che « i valori cristiani sono valori di orientamento, da verificare e da cercare poi nella realtà ».

Così la tastiera è chiara: si considera un peccato sociale della comunità cristiana la mancata rivoluzione sociale del secolo XIX. Ma la comunità cristiana svanisce nelle responsabilità individuali dei laici di fronte ai concreti problemi del 1970. I teologi offrono solo valori (non verità) morali di orientamento.

Se si avesse la pazienza di leggere le opere così poco intellettualmente

stimolanti dei nostri teologi della rivoluzione, integrati nel sistema ecclesiastico, si troverebbe che essi sono sempre rivoluzionari verso la teologia e verso il passato (dove si ha a che fare con le parole) codini verso lo statu quo. Abbiamo già detto che preferiamo un Camillo Torres a tanti Diéz Alegrìa: ci è cosa grata ripeterlo.

Posti tali teologi, dobbiamo alla fine congratularci con le Acli che non ne hanno recepito integralmente la dottrina. Consigliamo però al presidente delle Acli di rileggersi san Tommaso: non avrà bisogno di ricorrere al « silenzio » del concilio Vaticano secondo per fondare l'affermazione del primato dell'uso universale dei beni su quello della loro appropriazione particolare, e della strumentalità di tale appropriazione all'uso universale. Si convincerà così, attraverso le parole del maggior teologo della Chiesa, che i suoi teologi di elezione gli hanno venduto delle bubbole.

Su questo punto, peraltro, le tesi del padre Diéz Alegrìa si ritrovano in Gabaglio: vien da sorridere, pensando che l'autonomia dei laici, può ridursi a dipendere, invece che dai vescovi e dal papa, dal teologo di camera: « Non si tratta di costruire un socialismo cristiano: il cristianesimo infatti non è una metodologia politica, una scelta di strumenti. Ma un sistema di valori, una proposta di vita e, nella sua dimensione storica, una tensione di perfezionamento globale dell'uomo e di tutti gli uomini. La scelta non può dunque essere sua, del cristianesimo. Ma può essere la scelta coerente di cristiani. Il problema, quindi, è quello della verifica storica della validità di una scelta autenticamente socialista » *(dalla relazione Gabaglio)*.

Dunque, l'aclista è socialista e non lo sa, potremmo dire parafrasando una frase di Ezio Vigorelli.

Ma non è la scelta socialista ciò di cui intendiamo discutere. Non vediamo quali affannosi travagli e meditazioni ci vogliano per raggiungere un denominatore tanto largo da comprendere Luigi Preti e Fidel Castro, gli austromarxisti e i guerrilleros.

Se, alla fine, dopo tanto cammino sbocchiamo soltanto in questa fraseologia, proprio, diciamolo in latino, parturientur montes atque nascetur ridiculus mus.

Le Acli sono socialiste? Bene ciò oggi non significa molto: significa quasi nulla.

Significa tanto poco che in realtà è difficile vedere quale precisa problematica teologica questa parola impegni.

Da un punto di vista sociale e storico, importerebbe capire qual'è la precisa conseguenza civile che le Acli traggono dalla loro autodefinizione socialista e classista.

Oggi anche il classismo in senso proprio è rimasto un vocabolo che copre realtà molto diverse. Le nuove forme rivoluzionarie, dal maoismo al castrismo, non sono certo classiste nel senso marxiano originario.

Ma quello che non possiamo accettare sul piano teologico è l'affermazione che il cristianesimo sia un « sistema di valori ». E di « valori » che ricevono la loro qualifica concreta dal senso che assumono nella vita e nell'azione del soggetto.

Il cristianesimo ha la sua parola chiave in « verità » altrettanto che in « carità ».

Portare questa verità nella storia è fare luce nella storia.

La storia è di tutti, e tutti portano il loro contributo al cammino della umanità verso il regno. Integrismo in senso deteriore è respingere il contributo che ogni uomo e ogni dottrina dànno alla consumazione della storia verso l'escatologia: ma indifferentismo è invece ritenere che i cristiani siano portatori di valori individuali, delle loro personali qualifiche morali e non debbano essere in primo luogo testimoni dell'unica verità nella storia comune.

[*Gianni Baget Bozzo*]

IL RITORNO DEL DEMONIO — *La dottrina degli angeli presenta oggi particolare difficoltà come del resto quella dell'anima umana. L'empirismo scientista dominante ferma la sua ricerca causale a ciò che può essere misurato. Ciò che non è misurabile, non esiste.*

La demonologia ha miglior sorte. Carlo Falconi ci dà sul laicissimo « Espresso » un'incredibile rassegna di spettacoli, esperienze, « messe nere », in cui i diavoli sono invocati e imitati. Un celebre caso americano, quello di Sharon Tate, ci dice che il satanismo spinge sino al delitto. Il Falconi, da buon laicista, ricorre confidente a quei teologi che secondo lui non credono al diavolo.

Nel momento supremo il laicismo ricorda i suoi fondamenti cristiani.

Anche i teologi sono stati però impressionati dalla potenza del demonio. Nel 1961, nel loro dizionario di teologia, Rahner e Vorgrimler scrivevano: « Di fronte alla serietà della storia della salvezza, sarebbe segno di poco rigore teologico vedere nel diavolo e nei demoni una specie di spiriti o di fantasmi aggirantisi nel mondo. Molto più esatto è ritenere che si tratti di potenze del mondo in quanto questo mondo è ripudio di Dio e tentazione dell'uomo ». E poi vengono nominate queste potenze: « La guerra, la tirannia, eccetera ». I demoni sono dunque un'eziologia delle potenze politiche e sociali dannose. Del resto, nel medesimo dizionario, la stessa sorte tocca agli angeli. Ad essi è dedicata una parola enigmatica: gli angeli « sono l'ambiente personale del Verbo (del Padre) esternato e spogliatosi di sé nel mondo ». Gli angeli sono « dissolti » in Dio, i demoni nella politica.

La nuova enciclopedia teologica « Sacramentum mundi » in cui Rahner ha scritto gli articoli riservati agli angeli e al demonio rappresenta un rovesciamento. Rahner scrive che « il demonio non può essere considerato come una semplice personificazione mitologica del male nel mondo: l'esistenza del demonio non può essere negata ». Non solo, ma la sua esistenza è sperimentale: la dottrina del demonio « si fonda sull'interpretazione di una varietà di princìpi soprannaturali in questo mondo ». In un altro articolo, il Darlap riconosce la natura personale e spirituale dei demoni come affermata dalla Scrittura.

Il demonio ha vinto dunque il suo diritto alla vita e al nome che la nuova teologia sembrava volergli contestare.

Noi non conosciamo le ragioni che hanno indotto Rahner a mutare il suo atteggiamento circa il diavolo.

Possiamo metterle in riferimento con l'espressione del satanismo nel mondo, la diffusione delle messe nere, la mimesi dell'ideale distruttivo e perverso?

Le forme satanizzanti che Falconi descrive presuppongono sempre la persona « satana », almeno ritualmente: sono una religio diabolica.

E si badi che è al vertice dei paesi dove lo scientismo è dominante che il satanismo si diffonde. Sembra che esso rappresenti un recupero dello spirituale più deciso, rapido e diretto di quello offerto dalle religioni.

Le ragioni culturali del satanismo non sono difficili a scoprirsi nella nostra cultura. Lo scientismo blocca l'uomo in una finitezza assurda: il mondo scientifico-tecnologico è tanto confortevole nei suoi loisir quanto odioso come immagine totale dell'uomo. E' un mondo di finitezza pura, di schiavitù obbligata, cui è facile contrapporre un'immagine liberatoria negativa.

Anche noi offriamo le ragioni immanenti e culturali del ritorno di satana: la scienza è un vestito troppo stretto per l'uomo. L'uomo che ritrova, seguendo la logica di questo mondo, il suo vero essere, lo scopre nell'atteggiamento di ripulsa del reale e di esaltazione del suo io spirituale che è la fisionomia che la rivelazione ci dà del demonio: nella disobbedienza al creatore è la vita.

Il demonio è, alla fine, un testimone di Dio: non è né ateo, né materialista. E il freddo ateismo ed il materialismo gli dànno pochi frutti. Essi sono soltanto un campo in cui può raccogliere il suo seme.

I nostri liturgistici avranno le loro buone ragioni nel ridurre il ruolo dell'esorcismo nella liturgia battesimale e di coprire quasi satana con il silenzio.

Speriamo tuttavia che non se lo dimentichino i teologi ed i predicatori, che sappiano fare buon uso del fatto che alla fine il demonio è un testimone di Dio e un polemico irriducibile assertore della spiritualità dell'uomo. Altrimenti avranno delle sorprese.

[Domenico Petri]

IL DIFFICILE CAMMINO DELLA « HUMANAE VITAE » — *Nel numero di gennaio-marzo 1970 delle* Ephemerides theologicae lovanienses, *A. Janssen, uno dei curatori della rivista, nota che forse mai, nel corso della storia della Chiesa, un documento pontificio ha suscitato tante rimostranze quanto l'enciclica* Humanae vitae *sulla regolazione delle nascite.*

Ci sembra che l'articolo dello Janssen non renda più facile però il cammino difficile della Humanae vitae.

L'ermeneutica dello Janssen si fonda sul concetto di Zielnorm *del Rah-*

ner: ci sono norme tendenziali o di perfezione, che non impongono comportamenti sotto pena di peccato, ma si configurano piuttosto come esigenze di perfezione cristiana, che possono essere osservate soltanto nella misura del possibile.

Tale concetto è usato dallo Janssen come criterio di lettura di taluni passi del discorso della montagna, come quello sui giuramenti e quello sul perdono delle offese.

L'espressione evangelica è presa come se essa avesse un senso letterale e dovesse essere sottoposta al medesimo tipo di esegesi cui si sottopone una norma etica definita dal magistero secondo il linguaggio rigoroso della teologia. Tutto il discorso della montagna si situa dal punto di vista della rettificazione dell'intenzione: intende affermare la rilevanza etica degli stessi atti interiori, e anzi la suprema rilevanza etica dell'interiorità. Per questo, vista sia l'intenzione che i modi di espressione, non si può elaborare una norma identica di ermeneutica per i testi del discorso della montagna e i precetti del magistero.

Questi intendono indubbiamente legiferare su di un atto esteriore e stabilire che l'adozione di un comportamento difforme è un peccato.

Quando lo Janssen afferma che si può applicare al divieto papale dell'uso dei mezzi anticoncezionali il medesimo criterio che si è elaborato per interpretare criteri di rettificazione dell'intenzione e di purificazione del cuore che sono le norme del discorso della montagna, fa indubbiamente un'estensione indebita. Lutero ha letto come norme esteriori e positive le norme evangeliche, e ne ha dedotto che esse erano coscientemente paradossali e dunque inapplicabili. Lo Janssen interpreta come norme interiori e tendenziali norme definite dal magistero ecclesiastico, specialmente quelle stabilite dalla Humanae vitae, *e ne deduce che è possibile non osservarle se i coniugi si trovano in circostanze così difficili che l'osservazione stretta della regola oggettiva li espone ad un pericolo reale. Se un cattolico, posto in tali circostanze, afferma lo Janssen, giudica di dover ricorrere a dei mezzi anticoncezionali, non deve temere di compiere un atto soggettivamente colpevole. La norma della* Humanae vitae *è una norma tendenziale, che obbliga soltanto fino a quando non è eccessivamente onerosa.*

Noi ci domandiamo che cosa resterebbe della morale se questo criterio di per sé universale venisse universalmente applicato.

[Domenico Petri]

INDICE GENERALE DELL'ANNATA

Anno V - 1970

RENOVATIO, rivista trimestrale di teologia e cultura, anno V, 1970 - *direttore:* Guglielmo Luigi Rossi - *direttore responsabile:* Gianni Baget Bozzo - *segretario di redazione:* Alberto Gagliardi - *uffici:* via XII Ottobre 14, Genova - *aut. del trib. di Genova* n. 27/66 - *con approvazione ecclesiastica* - *tipog:* Grafica Bi-Esse Genova - *abbonamenti:* L. 2.500 per l'Italia, L. 3.200 per l'estero.

EDITORIALI

* LA BUROCRAZIA . . . . . pp. 5- 6
* DIVORZIO CRISTIANO? . . . . . » 165-166
* L'ORA DI PIETRO . . . . . » 325-326
* IL CONVEGNO DI BRUXELLES . . . . » 475-476

INTERVISTE

Nove domande al cardinale Marella . . . . pp. 7- 14
Sette domande al cardinale Confalonieri . . . . » 167-176
Un'intervista al cardinale Journet: « Cattolicità ed ecumenismo » . . . . . » 327-334
« La dittatura dell'opinione »: incontro con il cardinale Siri . . . . . » 477-490

ARTICOLI

Gianni Baget Bozzo - Teologia come antropologia? . pp. 17- 39
Gianni Baget Bozzo - Teologia naturale e religione » 493-504
Michael Schmaus - Il sacerdozio: sua natura, suo còmpito . . . . . » 179-202
Francesco Spedalieri - Giustizia e peccato originale nel commento patristico di Genesi III, 15 . . » 337-374
Raimondo Spiazzi - Appunti sulla pastorale come categoria teologica . . . . . » 41- 48

NOTE

Carmine Benincasa - Analogia e dossologia . . . pp. 573-582
Edoardo Benvenuto - Secolarizzazione e alienazione » 244-260
Edoardo Benvenuto - Una via ortodossa all'eresia . » 389-397
Edoardo Benvenuto - Introduzione alla metafisica per la mentalità scientifica . . . . . » 520-533
Martin Brennan - L'origine dell'uomo nelle scienze biologiche e nella teologia . . . . . » 223-243
Oddo Bucci - Significato teologico della crisi dell'ideologia . . . . . » 419-425
Luigi M. Carli - Primato e collegialità . . . . » 205-222
John N. Deely - Evoluzione biologica e teoria della scienza (I) . . . . . » 405-418
John N. Deely - Evoluzione biologica e teoria della scienza (II) . . . . . » 534-546
Giorgio Fabbri - Dalla vita all'uomo perfetto: schema di un processo . . . . . » 74- 81
Giorgio Fabbri - La compresenza del passato e del futuro nell'universo reale . . . . . » 398-404
Giorgio Fabbri - Doni preternaturali ed escatologia » 567-572
Barnardo Monsegù - Dogma e teologia . . . . » 261-276
Marie-Dominique Philippe - Caratteri specifici dell'esperienza filosofica e di quella scientifica . » 82-100
Santo Quadri - Il magistero sociale del secondo concilio Vaticano . . . . . » 507-519
Angel Santos - Ecumenismo e missioni . . . . » 51- 73
Jesus Solano - Croce ed evangelizzazione in san Paolo . . . . . » 101-114
Raimondo Spiazzi - La Chiesa comunità di carità . » 377-388
Gianni Tamburri - Il dissenso del « Manifesto » . » 547-566

LIBRI

Recensioni a cura di: *Giano Accame, Gianni Baget Bozzo, Bonifacio Baroffio, Alberto Brocca, Oddo Bucci, Giorgio Fabbri, Filippo Garrone, Ennio Innaurato, Claudio Leonardi, Giuseppe Marasco, Giorgio Sola.*

Ansgar Kelly H. « La morte di Satana » *(G.F.)* . . . . pp. 138-139

Anton A. - « Primado y colegialidad » *(G.B.B.)* . . . . » 431-432

Bahrdt H. P. - « Una città più umana » *(G.S.)* . . . . » 603-604

Barr J. - « Biblical words for time » *(G.B.B.)* . . . . » 451-453

Barth K. - « La preghiera secondo i catechismi della riforma » *(B.B.)* . . . . . » 447-449

Bougerol J. G. - « Saint Bonaventure, un maître de sagesse » *(C.L.)* . . . . . » 301.

Bunnik R. J. - « Prêtres des temps nouveaux » *(O.B.)* . . » 298-301

Cantalamessa R. - « L'omelia 'In sanctum pascha' dello pseudo Ippolito di Roma » *(G.B.B.)* . . . . . » 130-131

Congar Y. - « L'ecclesiologie du haut Moyen-Age » *(C.L.)* . » 120-122

Daniélou J./Jossua J. P. - «Cristianesimo di massa o di élite» *(A.B.)* . . . . . » 444-445

De Finance J. - « La nozione di legge naturale » - *(F.G.)* . » 305-306

Dobzhansky T. - «Le domande supreme della biologia» *(G.F.)* » 125-127

Doria G. - « Investimenti e sviluppo economico a Genova alla vigilia della prima guerra mondiale » *(G.M.)* . . » 441-443

Dubarle D. - « Approches d'une théologie de la science » *(G.F.)* . . . . . » 294.

Erbetta M. - « Gli apocrifi del Nuovo Testamento » *(G.B.B.)* » 136.

Errandonea J. - « Eden y paraiso » *(G.B.B.)* . . . . . » 436-439

Galli G. - « La tigre di carta e il drago scarlatto » *(F.G)* . » 595-597

Garcia-Pelayo M. - « Miti e simboli politici » *(G.S.)* . . . » 601-602

Gheddo P. - « Buddisti e cattolici nel Vietnam » *(G.B.B.)* . » 306-307

Gianfranceschi F. - « Teologia elettrica » *(G.F.)* . . . . . » 128-129

Grant R. M. - « Introduction historique au Nouveau Testament » *(G.B.B.)* . . . . . » 288-290

Grillmeier A. - « Christ in christian tradition » *(G.B.B.)* . » 118-120

Guitton J. - « La pensée et la guerre » *(G.A.)* . . . . . » 136-138

Hamilton W. - « La nuova essenza del cristianesimo » *(O.B.)* » 279-281

Heschel A. J. - « L'uomo non è solo » *(G.B.B.)* . » 435-436

Hortelano A. - « La Chiesa del futuro » *(O.B.)* . . . . . » 122-123

Huber G. e M. T. - « Laici ... e santi? alla luce del Vaticano secondo *(B.B.)* . . . . . » 597-599

Küng. H. - « L'homme, la souffrance et Dieu » *(G.B.B.)* » 297-298

Jalée P. - « L'imperialismo negli anni '70 » *(G.S.)* . . . » 607-609

Jossua J. P. - « Le salut incarnation ou mystère pascal chez les pères de l'Eglise de saint Iréneé à saint Leon le Grand » *(G.B.B.)* . . . . . » 443-444

Larcher C. - « Etudes sur le livre de la sagesse » *(G.B.B.)* . » 139-141

Lattanzi H. A. - « De Ecclesiae societate atque mysterio ad mentem concilii Vaticani II » *(G.B.B.)* . . . . . » 602-603

Leclerq J. - « Où va l'Eglise d'aujourd'hui » *(O.B.)* . » 290-291

Leone Magno - « Omilie - Lettere » *(G.B.B.)* . » 135.

Lynd R. e H. - « Middletown » *(G.S.)* . . . . . » 591-593

Margiara A. - « Il buddhismo nel Giappone » *(F.G.)* . » 611-613

Marrou H. I. - « Theologie de l'histoire » *(G.B.B.)* . . . » 281-283

Meyendorf J. - « Le Christ dans la théologie bizantine » *(G.B.B.)* . . . . . » 127-128

Molnar T./Domenach J.M./Del Noce A. - « Il vicolo cieco della sinistra » *(O.B.)* . . . . . » 283-286

Ortensio da Spinetoli - « Il Vangelo del primato » *(G.B.B.)* » 126-127

Portmann A. - « Le forme viventi » *(G.F.)* . . . » 304-305

Pozo C. - « Teologia del más alla » *(G.B.B.)* . » 117-118

Prigent P. - « La fin de Jerusalem » *(G.B.B.)* . . . . . » 457-458

Quéré-Jaulmes F. - « Les mariage dans l'Eglise ancienne *(B.B)*. » 587-589

Quinzio S. - « Le dimensioni del nostro tempo » *(F.G.)* . . » 296-297

Ramsay J. T. - « Parlare di Dio » *(G.B.B.)* . . . . . » 446-447

Ravasi A. - « Le nozze mistiche di san Francesco e madonna povertà » *(G.M.)* . . . . . » 458-459

Renato C. - « Opere, documenti e testimonianze » *(G.M.)* . » 129-130

Richardson P. - « Israel in the apostolic Church » *(G.B.B.)* . » 589-591

Rowley H. H. - « Worship in ancient Israel » *(G.B.B.)* . . » 609-611

Saint-Pierre - « L'heure du cenacle dans la vie et les oeuvres de Pierre-Julien Eymard » *(G.B.B.)* . . . . . » 302-304

Sant'Ambrogio - « Opere » *(G.B.B.)* . . . . . » 124-125

Salles-Dabadie J. M. - « Recherches sur Simon le mage » *(G.B.B.)* . . . . . » 132-133

Scazzoso P. - « Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi areopagita » *(E.I.)* . . . . . » 133-135

Schickel J. - « Grande muraglia, grande metodo » *(F.G.)* . » 433-435

Schmaus M. - « Der Glaube der Kirche » *(B.B.)* . . . . » 429-431

Sciacca M. F. - « La Chiesa e la civiltà moderna » *(F.G.)* . » 449-451

Servier J. - « Histoire de l'utopie » *(G.B.B.)* . » 294-296

Stiernon D. - « Constantinople IV » *(C.L.)* . . . . . » 286-288

Straeter C. - « Die Neue Theologie in Holland » *(B.B.)* . . » 599-600

Symeon le Nouveau Théologien - « Hymnes 1-15 » *(G.B.B.)* » 593-595

Torrance T. F. - « Space Time and Incarnation » *(G.B.B.)* . » 453-455

Torrance T. F. - « Theological Science » *(G.B.B.)* . . . » 585-587

Vari autori - « Matrimonio e famiglia oggi in Italia » *(F.G.)* » 439-440

Vari autori - « La penitenza » *(G.B.B.)* . . . . . » 123-124

Vari autori - « Sviluppo economico e rivoluzione » *(G.S.)* . » 291-193

Vari autori - « Ateismo e secolarizzazione » *(F.G.)* . . » 456-457

Vogel C. - « Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica » *(G.B.B.)* . . . . . » 123-124

Wainwright A. W. - « The Trinity in the New Testament » *(G.B.B.)* . . . . . » 605-607

POSTILLE

Gianni Baget Bozzo - Il dilemma dell'associazione teologica italiana: Bultmann o Feuerbach? . . . . . pp. 145-146

Gianni Baget Bozzo - Chiesa di diritto? . . . » 149-151

Gianni Baget Bozzo - Eversiva nozione eucaristica? . . » 153-154

Gianni Baget Bozzo - Il padre Vagaggini e l'Ordo missae . » 311-313

Gianni Baget Bozzo - Cattolici e anglicani . . . . . » 313-314

Gianni Baget Bozzo - Nuove posizioni teologiche sul sacerdozio . . . . . » 314-317

Gianni Baget Bozzo - Ancora sull'abbé de Nantes . » 317-319

Gianni Baget Bozzo - La morale dei moralisti . . . . » 463-465

Gianni Baget Bozzo - Ordinazioni anglicane ed ecumenismo » 467-468

Gianni Baget Bozzo - La dottrina sociale della Chiesa come ideologia . . . . . » 470-472

Gianni Baget Bozzo - Don Milani . . . . . » 617-618

Gianni Baget Bozzo - L'aclista è socialista e non lo sa » 620-622

Oddo Bucci - Garaudy o l'esportazione del dialogo . . . » 468-470

Luigi M. Carli - Ancora su sinodo episcopale e maggioranze vescovili . . . . . » 465-467

Leander Drewinak - Sinodo episcopale e maggioranze vescovili . . . . . » 151-153

Giorgio Fabbri - Mistica cristiana e mito del sesso . » 146-149

Dénise Judant - Judaisme et christianisme . . . » 154-159

Gabriele Lori - Integrismo, integralismo, progressismo . » 618-620

Domenico Petri - Il ritorno del demonio . . . . » 622-623

Domenico Petri - Il difficile cammino dell'Humane vitae. . » 623-624

Traduzioni di articoli e note a cura di: Angela Agostini, Prospero Bonzani, Giorgio Fabbri, Alberto Gagliardi, Filippo Garrone.